

١٧٥

في ميدان العقيدة
١

الوحدانية

مع دراسة في الأديان والفرق

تأليف

الدكتور بركات عبد القnam وويلار

عميد كلية الدعوة الإسلامية بجامعة الأزهر

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع مدني، القاهرة

في ميدان العقيدة
١

الوحدانية

مع دراسة في الأديان والفرق

— تأليف —

الدكتور بركات عبد القوام دويملار

عميد كلية الدعوة الإسلامية بجامعة الأزهر

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع مراد، القاهرة

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَقْدِمَةُ الْكِتَابِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وبعد :

فإن الكتابة في علم الكلام من الأمور الصعبة . وليست الصعوبة راجعة إلى أسلوب المراجع التي تميل إلى التعقيد . . أقول ليست الصعوبة راجعة إلى هذا فإن دراستنا - والحمد لله - قد يسرت علينا فهمه . ولكن الصعوبة في الكتابة في علم الكلام ترجع إلى أمور :

أولا : مبدأ البحث في علم الكلام والتعمق في مسائله ، وبخاصة تلك التي تتصل بذات الله سبحانه ، وهل هذا مما يجوز شرعا أولا ؟
ولقد وقفت أمام هذه المسألة طويلا .

إن الأمر يتعلق بالعقيدة ، ولا شيء أعز على الإنسان من عقيدته إنها الأمل الوحيد لكل عاقل . وأنا من الأشخاص الذين لا يستفزهم النقاش . فلن أقول عن شيء إنه حلال أو حرام انتصارا لرأي أو عصبية لمنفعة دنيوية ، لأنني أعلم أن هناك ما هو أعظم من الانتصار في المناقشة وهو نجاة الإنسان أمام ربه .

أقول وقفت طويلا أمام هذا ، وملأت مكتبتى بغير علم الكلام ، وكنت في أثناء ذلك كله كثير الاختلاط بالأوساط الفكرية . وأدركت أن هذه المسائل تبحث وتدرس وأن مسائل العقيدة يتناولها الباحثون سواء كنا أم لم يكن .

وأما مسألة الصفات التي كنا نتخرج من البحث فيها ، وقد نلوم المتكلمين على تناولها .

أما هذه المسألة فأتى وجدتها تبحث عند المسيحيين بحثاً مستفيضاً ، كعملية تبرير لقولهم بالتثليث والتوحيد معاً ، وأنه لا يمكن لباحث متخصص مسلم محافظ على دينه أن يرد على هذا إلا إذا كان مدركاً لما قاله علماءنا من قبل .

لهذا وجدت أن الانسحاب من الميدان بالنسبة لعلم الكلام غير جائز ، لأننا عندما نكتب سيمع لنا رأى ، أما إذا لم نكتب فإن غيرنا هو الذى سيتولى الكتابة وحده . وكثيراً ما يكون هذا الغير بعيداً كل البعد عن فهم ما يكتب وقد يأتى بالمبتدأ ويترك الخبر . ومع هذا يظن - كما سمعت منهم - أنه القاضى فيما يتعلق بالعقيدة . وبذلك انشرح صدرى لكتابة فى علم الكلام والفرق .

ثانياً : من أسباب الصعوبة فى الكتابة فى علم الكلام تلك الحواجز يديننا وبين معرفة الرأى الحقيقى لفرقة ما ، بسبب ما كتب عن هذه الفرق .

لقد عبر الإمام الأشعرى عن ذلك فى مقدمة كتابه « مقالات الإسلاميين » ، عندما قال :

« رأيت الناس فى حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون فى النحل والديانات ، من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفه ، ومن بين متعمد للكذب فى الحكاية ، لإرادة التشنيع على من يخالفه ، ومن بين تارك للتقصى فى روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به » .

فإذا كان هذا هو شأن المصادر التي نأخذ عنها فإن السبيل إلى الحق يصبح صعباً . . . ومن أجل التغلب على هذا حاولت - ما أمكن - عدم الاعتماد على الكتب التي ألقت فى تاريخ الفرق إذا كان هناك سبيل إلى الرجوع إلى كتب الفرق نفسها ، وبخاصة فيما يتصل بالمعتزلة ، حيث كنا نعرف رأيهم من كتب خصومهم .

والآن أصبحت كتبهم أماننا، فما الداعي لأن نأخذ رأيهم من كتب غيرهم؟
ثالثا : من أسباب الصعوبة في الكتابة في علم الكلام ضياع كثير من
المراجع التي توضح مذهب هذه الفرقة أو تلك مأخوذة من أصحابها ، وأضرب
لذلك مثلا بالجعد بن درهم والجهم بن صفوان .

وهذا يجعل الباحث - في حكمه على أمثال هؤلاء - معتمدا على حكم
غيره فيهم ، وهذا مما يقلق ضمير الباحث ويجعله غير مطمئن لحكمه .
من أجل هذا حاولت عدم مدح شخص أو ذمه إلا بمقدار ما يتعلق بآرائه
من حيث الصواب أو الخطأ .

وذلك أن الإنسان لكي يحكم بخطأ شخص يمر بمرحلتين :
المرحلة الأولى هذا الرأي خطأ .

المرحلة الثانية هذا الشخص قد قال بهذا الرأي الخطأ .

والحكم في المرحلة الأولى سهل ، فمن السهل أن نحكم بأن التناسخ ،
أو وحدة الوجود ، أو تأليه على ، كلها خطأ وخروج عن الدين ، ولكن الصعوبة
في المرحلة الثانية وهي أن نقول : هذا الشخص قد قال بالتناسخ ، أو وحدة
الوجود ، أو تأليه على ، لأن هذا الحكم يتوقف على تلك المصادر المقطوع
بنسبتها إلى صاحبها ، وأن عباراته تفيد بالفعل هذا الرأي .

ولذلك - وتجنبنا الأخطاء في هذه الناحية - ركزت على أن هذه الآراء
كانت موجودة كعقيدة دخيلة على الإسلام في البيئة الإسلامية ، وهذا هو الذي
يهمنا بالدرجة الأولى .

أما الذي فيه شك ولا يهمنا إلا بالدرجة الثانية فهو أن هذه العقيدة كان
يقول بها فلان بعينه .

ولقد اضطررنا للاحتياط أن نترك بعض الأشخاص دون أن نحكم عليهم
من ناحية العقيدة ، حيث إن الكتابة ليست خاصة بهم ، ولكن حكمنا على الفكرة

في ذاتها كما هو عند ابن عربي (١).

لقد أصبح الواجب أن نحاول ما أمكن عدم الاعتماد الكلى على الكتب التي كتبت في الفرق .

وليس هذا شكاً في هؤلاء المؤلفين أو أنهم تعمّدوا الخطأ ولكن — وإحساناً للظن بهم — نقول : إنه قد يكون الحماس للدين هو الذي دفعهم إلى هذا الرأي في خصومهم، عندما ظنوا أن هؤلاء الخصوم قد خرجوا على الدين خروجاً لا شك فيه، ولنقرأ في ذلك الفرق بين الفرق للبغدادى ورأيه في المعزلة وعندئذ سندرك مدى الفائدة في عدم اعتماد رأى خصم على خصمه .

وكتابتى هذا كما ترى يبدأ بالاديان، وهو الباب الأول . ثم الفرق، وهو الباب الثانى . ثم وجود الله سبحانه، وهو الباب الثالث . وينتهى بالوحدانية وهو الباب الرابع . ولعل القارىء يرى أنه كان يجب أن يكون في موضوع واحد .

ولقد فكرت في ذلك طويلاً، حيث إن فكرة الكتاب لازمتنى مدة طويلة — وقلت أبداً بالوحدانية ولكننى ووجهت بالرأى المعارض للإسلام لأننى أريد أن أشرحه وأبين وجهة نظر القائل به قبل الرد عليه .

ولو أننى فعلت ذلك لأدى بى الأمر إلى الاستطراد الذى يقطع على القارىء أفكاره .

وفكرت في وضع ذلك في الهامش حتى يكون صلب الكتاب متصلاً وعندئذ وجدت الهوامش وقد طالت حتى أصبح الكتاب عبارة عن هذه الهوامش .

(١) لو كان هناك بحث خاص بابن عربي مثلاً فإن التعرض للحكم عليه أولاً يصبح لا مفر منه . وفى بحثنا هذا لسنا مكلفين بالحكم على كل الأشخاص بل المطلوب هو هل هذه الآراء وجدت في البيئة الإسلامية ؟

(٥)

وأخيرا راجعت منهج المتكلمين في كتابتهم - والكتاب في علم الكلام - فوجدت أنهم (لم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه - في علم الكلام - إلى علم آخر أصلا ، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد ، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها ، أو باعتبار صورها ، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ، ليس له مبادئ في علم آخر)^(١) .

وقلت يمكن الانتفاع بهذه الفكرة ، بأن يجعل شرح ما يخالف الوجدانية ومن جاهدوا في سبيل الوجدانية مقدمة لها وهذا مضمون الباب الأول والثاني وأما الباب الثالث فلا يمكن الاستغناء عنه ، لأنه لا يمكن الكلام في وجدانية الله بدون الكلام في وجوده سبحانه حتى ولو قلنا إن وجود الله فطرة في النفوس .

وبعد ... فهي محاولة أرجو الله تبارك الله وتعالى أن يكون قد وفقني فيها وإن كنت قد أخطأت فأرجوه تعالى أن يجعله خطأ المجتهدين الذين إن أخطأوا فلهم أجر وإذا أصابوا فلهم أجران .

الباب الأول

الأديان

الفصل الأول

الدين في أفريقيا

في أفريقيا - ككل شعوب العالم - نجد الدين يسيطر على الحياة فيها^(١) ،
مادمننا نأخذ الدين بمعناه العام وهو الخضوع لإله أعلى يعتقد فيه الإنسان .
والحياة في أفريقيا تسير على اعتقادات دينية :

فملاقة الفرد بأسرته ، وبالقبيلة ، والأخلاق ، والقانون ، والعبادات ،
والاحتفالات . والسياسة ، والمركز الاجتماعي والحرب ، والسلام - كلها كانت
تضعف أو تقوى في الحياة الأفريقية مركزة في الدين^(٢) .

وعند الدراسة سيجد الإنسان فروقا بين الدين في أفريقيا والدين في أماكن
أخرى كالجزيرة العربية ، إذا تتبعنا الدين عند العوام ، ففي الجزيرة العربية تكون
العقيدة في الحجر مثلا أما في أفريقيا فتكون العقيدة في الشجر أو الحوت الخ .
أما إذا تتبعناه عند الطبقات الأرقى فإننا سنجد كثيرا من وجوه الشبه ،
فهم ينظرون إلى ما وراء الحجر أو الحوت .. الخ .

وليس من السهل أن نحكم على أى البلاد بأنها أخذت من الأخرى .

إننا عندما نجد عقائد في أفريقيا ثم نجد هذه العقائد في بلاد أخرى فإننا
لا نستطيع أن نحكم هل هذه العقائد وفدت إلى أفريقيا من الخارج أو بدأت
في أفريقيا ، ثم خرجت منها ، أو هي مجرد اتفاق في الاعتقاد .

فإذا أخذنا فكرة التثليث مثلا فإننا نجدها عند المصريين^(٣) .

(١) يقول « جوست سباتيه » أنا متدين لأنى لا أستطيع خلاف ذلك ، عن مقدمة

المصحف المفسر لوجدى . (٢) الرب والله ص ٢١

(٣) قصة الحضارة الجزء اثنى فى المجلد الأول ص ١٥٩ - ١٦١

وعند الهنود^(١) — وعند الأفريقيين^(٢) .
 فأى الشعوب أخذت من الأخرى ؟
 هذه هى المسألة التى لا يمكن القطع فيها برأى .
 لكن المقطوع به أن هذه العقيدة - التثليث - تسربت إلى المسيحية
 فأخرجتها من التوحيد إلى التعدد .
 وغير التثليث نجد عند الأفريقيين ما سنجد عند غيرهم من القول بإله
 كبير وآلهة أخرى تحته لها تأثير وهى واسطة بين الناس وبين هذا الإله
 الأكبر ، وحينئذ لم تفلح الآلهة الآخرون فمن الضرورى . ومن الحكمة
 الاتجاه إلى كبيرهم ،^(٣) .
 وتسألهم لماذا لا يتجهون إلى الإله الكبير من أول الأمر ويكون جوابهم
 : أنه من الغباء إهمال القوى الأقل شأنًا ، لأنها أكثر قربًا وأكثر ملاحظة ،
 وبالتالي يمكنها أن تسبب متاعب أكثر من الله العظيم ، كما يمكنها أن تكون
 أكثر خدمة فى حالة الأزمات^(٤) .
 وإذا ما لاحظنا حال أفريقيا سنجد هناك شها كبيرا بينها وبين الجزيرة
 العربية .
 إن العرب كانوا يعترفون بالله خالقًا للسموات والأرض ومع ذلك
 يعبدون الأصنام وحجتهم فى ذلك أنها تقربهم إلى الله زلفى .
 قال تعالى : وإن سألتم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس
 والقمر ليقولن الله ،^(٥) .
 ويقول سبحانه : والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعيدهم إلا ليقربونا
 إلى الله زلفى^(٦) .

(١) النسخ الذهبى ص ٢٢٢ ج ١ (٢) الرب والله ص ٤٠
 (٣) نفس المصدر ص ٤١ (٤) نفس المصدر ص ٤٢
 (٥) النكبات ٦١ (٦) الزمر ٣

وأهل أفريقيا يعترفون بالله خالقاً ومع ذلك يعبدون آلهة أخرى مع الله سبحانه ونسمع وجهة نظرهم هنا في تلك المحادثة بين المستر براون ورئيس الإرسالية المسيحية في إحدى مناطق نيجيريا وبين الرئيس أكوانا .

د قال اكوانا لمستر براون في أثناء إحدى زياراته : إنك تقول : إن هنا لك الهة أعظم ، وهو صانع السموات والأرض ، ونحن أيضاً نعتقد فيه ونسميه د شاكوا ، إنه صنع كل العالم والآلهة الآخرين .

وقال المستر براون : لا يوجد آلهة آخرون ، إن شاكوا ، هو الإله الوحيد أما الآخرون فمزيفون ، إنك تنحت جزءاً مثل هذه (وأشار إلى قطعة خشب علق بها أكوانا معبوده المنحوت د اكنجا ،) وتسميه إلهاً ، ولكنه لا يزال قطعة من الخشب .

وقال د أكوانا ، أجل ، والشجرة التي أخذناها منها صنعها د شاكوا ، تماماً كما خلق كل الآلهة الصغار ، ولكنه خلقهم كرسله ، حتى يمكننا أن نتصل به عن طريقهم .

ثم يقول د أكوانا ، أننا نقدم القرابين للآلهة الصغار ، ولكن حينما لا يفلحون نلتجئ إلى د الله شاكوا ، وهذا هو الحق إننا نتقرب من رجل عظيم عن طريق خدمه ، ولكن حينما لا يفلح الخدم في أداء مأموريتهم نلجأ إلى آخر معقل الأمل .

قد يلوح أننا نولي الآلهة الصغار اهتماماً أكبر ، ولكن هذا ليس صحيحاً ، إننا نضايقهم أكثر ، لأننا نخشى أن نضايق سيدهم .

إن آباءنا كانوا يعلمون أن د شاكوا ، هو السيد الأعظم وهذا هو السبب في أن كثيراً منهم سمى أولاده باسم د شاكوا ، إن د شاكوا ، هو الأعلى (١) . نلاحظ هنا أنه يعترف بأن الإله الأعظم هو الذي خلق ما يدعونهم إله ،

(١) الرب والله وجوجو ص ٤٢ - ٤٤ .

ومع ذلك يعبدونهم ، ويعتقدون أن التجاهم لصغار الآلهة إنما هو من تعظيم
الاله الأكبر كما تقترب من رجل عظيم عن طريق خدمه .

وإنتى هنا أجد الشبه قويا بين الوثنيين فى افريقيا والوثنيين فى الجزيرة
العربية .

يقول تعالى موجه الكلام لمؤلاء الذين يشركون بالله وداعيا إلى توحيده
وعدم عبادة غيره يقول سبحانه : « ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر
لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن إن كنتم إياه تعبدون » (١) .

ان الآية تعطينا - كما نصت آيات أخرى - أن العرب معترفون بالله خالقا
ليل والنهار والشمس والقمر . والقرآن الكريم يخاطبهم على أن هذه من المسلمات
ثم تعطينا الآية أنهم كانوا لا يظنون أن عبادتهم للشمس مثلا تضر بعبادتهم لله
ولذلك لم يقل إن كنتم تريدون النجاة بل قال « إن كنتم إياه تعبدون ، أى إن
أردتم أن تعبدوه حق العبادة ، فكأنهم يبحثون عن حق العبادة والقرآن
يرشدهم . وإذا كان الافريقيون يرون أن المعبودات التى هى دون المعبود الأكبر
مخلوقة له فإننا نجد هذا أيضا عند العرب فقد كانت كنانة وقريش إذا أهلوا قالوا :

ليك اللهم ليك

ليك لا شريك لك . إلا شريك هو لك :

تملكه وما ملك

فيوحدون بالتلبية ثم يدخلون معه أصنامهم ، ويجعلون ملكها بيده .
يقول الله تبارك وتعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم : « وما يؤمن أكثرهم
بالله إلا وهم مشركون » .

أى ما يوحدوننى لمعرفة حتى إلا جعلوا معى شريكا من خلقى (٢) ،

(١) سورة فصلت آية ٣٧ .

(٢) ابن هشام ص ٧٨ ج ١ وسيأتى ص ١٦ مرويا عن الكلبي فى كتاب الأصنام على

أنه من قول نزار .

ولم يكن الأفريقيون حسيين لا يؤمنون إلا بالمادة بل نراهم عرفوا الروح
والعالم الروحاني بل وربما وجدنا عندهم فكرة الاشراق ، وأن ما يبعد الإنسان
عن المشاهدة إنما هي ظلمة المادة وأنه عندما يصنى نفسه يرجع إلى صفاته، ويشاهد.
فقبيلة « كالا بارى » التي تقيم شرق دلتا النيجر، والتي تعتبر تمثيلاً صحيحاً لأغلبية
سكان أفريقيا .

هذا الشعب « الكالا بارى » يذهب في تدينه إلى تقسيم الكائنات إلى قسمين
« أوجو » (المادى الجسماني) ثم « تيم » (الروحاني أو اللامادى) فأيا كائن له
« أوجو » يمكن أن يراه الإنسان العادى ، إذا كان في مركز يسمح له بذلك ،
لأن « أوجو » سواء كان رجلاً أم سمكة ، أم ثعباناً ، أم شجرة ، أم حشائش
أم أحجاراً ، دائماً يشغل حيزاً محددًا في الفضاء .

أما « تيم » من الناحية الأخرى فيمكن أن يراه الناس العاديون حينما يكونون
صغاراً جداً فقط ، قبل أن يطفئ فساد العالم المادى نور قلوبهم .

ويمكن استرداد هذه القدرة المفقودة ، ولكن لا يستردها إلا المستعدون
للخضوع لعلاج عشبي شديد يطلق عليه « تجلية العينين والأذنين » .

وهكذا يجند المقدسون الذين لهم القدرة على التخاطب مع « تيم » ومعرفة إرادته
وبالرغم من أنهم يتكلمون عن « تيم » ، كأنما قد حضر إلى مكان معين ،
واستقر فيه ، فهم أيضاً يصفونه بأنه في كل مكان « كالنسيم » ويمكن لتيم أن
يكون بغير أى مقابل جسدى في عالم « أوجو » كما يحدث بالنسبة لآلهة القرية
الأبطال ، أو أمواتها مثلاً (١) .

يظهرها واضحا اعتراف الكالا بارى بالعالم الروحاني ثم إمكان الاتصال
به بطريق تصفية معينة .

ثم نرى البيئة لها أثرها في الاعتقاد، فحيث يكون الإفريقي على البحر، وتكون حياته معلقة بهذا البحر، نجده يترضاه ويترضى حيواناته، فنجد « الحوت له معنى خاص بالنسبة للقرى الساحلية في دغانا، فقوة حيويته تمثل إله البحر، ويجب أن يحاط جسده بالتشريف اللازم، وعدم القيام بهذا يعني مجازفة خطيره بأن تسعى روحه للانتقام من أساطيل الصيد المحلية » (١).

ولمكانة الحوت هذه نجد أنه عندما مات أحد الحيتان عملت له جنازة حضرها « نكروما، ومعه أعضاء مجلس وزارته. والرجل الإفريقي عندما يفعل كل هذا التكريم للحوت إنما يمشي تبعا لعقيدته، وأن هذه « طريقة مثلى معقوله لإعطاء الخير فرصة طيبة ضد الشر » (٢).

هنا نجد للبيئة تأثيرها في تعظيم بعض المخلوقات .
وحيث نكون وسط الصحراء سنجد بدل الحوت الجن والعنقاء وغيرها كما سيأتي عند العربي .
أما السحر فيسكاد يكون القاسم المشترك عند الأمم كلها وإن كان يختلف بقوة وضعها هنا وهناك .

فبالنسبة للأفريقيين نجد السحر لازال له دوره الهام في نظرهم، وأن السحرة يستطيعون التأثير بسحرهم في الغير وهذه حادثة تبين لنا مدى هذه العقيدة :
فقد « نفي مكتب المستعمرات البريطاني في وقت من الأوقات حاكم دبوغاندا، واحتجاجا على ذلك ترك أصدقاءه لحاهم تنمو وحينما سمح له أخيراً بالعودة، أزيلت اللحى في حفل عام .

وكانت النية متجهة لعمل مخدة منها للعرش الملكي .
وبعد تفكير مترو رنى أن الأعداء السياسيين ربما يستدلون على المخدة ،
ويستعملون الشعيرات في تعاويز خطيرة ضد أصحابها .
ومنعا من المخاطرة قرروا إبادة كل ما خلق (٣) .

(١) نفسه ص ٦٧ - ٦٨ . (٢) نفسه ص ٦٨ . (٣) نفسه ص ٦٩

والسحر يقوم على اعتقاد بإمكان السيطرة على الأرواح التي تملأ العالم والتي تسيطر على جميع الموجودات. وأن الشخص الذي يستطيع أن يخضعها بالطقوس والتعاويذ الملائمة ، هو الشخص الذي يستطيع أن يستميلها إلى صفه ، وواضح أن الشخص الذي يمكنه أن يكتسب كل هذه القوى الروحية ، ويقودها لمصلحة قبيلته ، أو الذي يستطيع أن يحمي عشيرته من الأرواح الشريرة صديق قوى ، (١) .

وهذه العقيدة في السحر ليست خاصة بأفريقيا ، ففي مصر القديمة - مثلاً - كان السحرة يدعون لأنفسهم القدرة على إخضاع أعظم الآلهة لرغباتهم ، بل إنهم كانوا يهددون الآلهة فعلاً بالدمار ، إذا لم يستجيبوا لهم . كما كانوا يهددون في كثير من الأحيان بيه - ثرة عظام ، أو وزيريس ، والكشف عن قضيته المقدسة إذا أظهر الآلهة شيئاً من العناد أو التمرد ، ولكنهم لم ينفذوا ذلك التهديد أبداً .

وفي الهند نجد أن الثالث الهندوكي الأعظم الذي يتألف من دبراهما ، و ديشنو ، و ديسفا ، لا يزال خاضعاً لقوة السحرة الذين يتمتعون بفضل تعاويذهم بنوع من الشعور بالإستعلاء على أقوى الأرباب ، مما يضطر هذه الأرباب ذاتها للخضوع لهم والاستجابة لكل ما يأمرها به سادتها السحرة وتحقيق مطالبهم في الأرض أو في السموات .

وثمة قول شائع في الهند من أن الكون كله خاضع للآلهة وأن الآلهة خاضعة للتعاويذ ، وأن التعاويذ خاضعة للبراهمة . فالبراهمة إذا هم آلهتنا ، (٢) .

هذا التأثير للسحر في نظر من يؤمنون به نتج عنه سؤال هو : ما الفرق بين السحر والدين عند هؤلاء ؟ الفرق بينهما أن الدين يقوم على استرضاء القوى التي يعتقد المتدين أنها تؤثر في العالم أما السحر فإنه يعامل هذه الأرواح

(١) نفسه ص ٧٣ .

(٢) النصن الذهبي ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

بنفس الطريقة التي يعامل بها القوى غير الحية ، بمعنى أنه يجبرها أو يقهرها بدلا من أن يعمل على إرضائها أو استمالتها كما يفعل الدين^(١) .

هذه كانت عقيدة الأفريقيين الذين لم يدخلوا في الإسلام ، أو دخلوه ولم يطبقوه كما يجب ، وبالطبع عندما اتصلت أفريقيا بالمدينة الغربية حصل فيها تغيير وأمام الدعاة إلى الإسلام مهمة شاقة ، حيث يجب أن يعرفوا ما عليه الأفريقيون . وأين يتفقون أو يختلفون مع الإسلام ، ثم كيف ينتقلون بهم إلى الإسلام الصحيح .

ولنأخذ مثلا على ذلك ، أصحاب المذهب الحيوى الذى يقول بوجود روح . أو نفس الحيوان ، ووجود عنصر حى فى النبات هو علة أعماله الحيوية ، وليس هو علة القوى الكيميائية أو المادية .

ويعتقد أصحاب هذا المذهب بوجود إله واحد ، وإن كانوا يتجاهلون هذا الإله بسبب اهتمامهم ببعض الأرواح التى هى أقل درجة ولكنها أكثر أهمية فى نظرهم .

لذلك فإنهم يجدون أن إله المسلمين ليس غريبا عنهم . كما أن بعض المسلمين من ناحيتهم يجدون فى عقائد المذهب الحيوى ما يشبه عندهم الاعتقاد فى الجن ، وفى الأرواح السفلية ،^(٢) .

هنا تكون الحاجة لداعية يقظ متعمق فى الدراسة .

(١) نفسه ص ٢٢١

(٢) انتشار الإسلام ص ٥٣ — ٥٤ وقد تقدم تحليل عبادة الأفريقى لعدد من الآلهة .

الفصل الثاني

العرب قبل الإسلام

الحالة الاجتماعية :

سنستقي من الناحية الاجتماعية بجانب واحد هو علاقة العربي بأخيه، لأن هذا الجانب سيكون له تأثير في نشأة الفرق بعد ذلك .

لقد كان هناك القحطانيون والعدنانيون ، وكان بين الإثنين عداوة مستمرة، كما كانت هناك عداوات داخل القحطانيين والعدنانيين بحيث أصبحت هذه العداوات تهدد أبناء البيت الواحد بالقضاء ، بسبب الحروب التي كانت تنشب لأوهى الأسباب :

ولنأخذ مثلاً لهذه الحروب (حرب البسوس) ، هذه الحرب التي دامت أربعين عاماً حتى كادت تأكل ربيعة ، وتكاد تكون صورة مكررة لكل الحروب التي كانت تنشب في الجزيرة العربية .

إنها الحرب من أجل لقمة العيش ، والمحافظة على الكرامة التي ما إن يشعر العربي أنها جرححت إلا ويضع دمه ، وكل ما يملك فداء لها .

لقد قامت الحروب من أجل التنازع على المرعى، وعلى الماء، ومن أجل التنازع على الرياسة، ومن أجل سلب الغير ما عنده وكثيراً ما كان العربي يفخر بأنه ظلم غيره ، ويقبل المجتمع نخره حيث يقول :

بغاة ظالمين وما ظلمنا ونبدأ حين نبدأ ظالمينا
ونشرب إن وردنا الماء صفوا ويشرب غيرنا كدراً وطينا

وما من حرب إلا وفيها المنتصر والمنهزم ، ويأتي الشعراء يزيدوا النار

اشتعالا بشعرهم ، حيث يؤججون نار العداوة بذكر المعارك الحربية ، وما تم فيها ، وهنا لا يرضى أى من الطرفين أن تسير الركبان بما قيل فيه من شعر يحط من كرامته ، فيشعل الحرب من جديد ، حتى يثار لنفسه إن كان منهزما ، أو يزيد من نخر الشعراء فيه إن كان منتصرا وما كان لهذا النزاع أن ينتهى ، أو يطمع أحد في إنهائه فعلاوة على ما قدمنا من أسباب النزاع التى لا يمكن تلافيها نجد النزاع بين القحطانيين (حمير) وبين المضربين قد أصبح له جذور لا يمكن اقتلاعها بحال ، وذلك سبب طول النزاع بين الإثنين .

« وقد أثار ذلك النزاع المتواصل بين (حمير) و (مضر) في سبيل التفوق من جهة ، ونيل الاستقلال من الجهة الأخرى عاطفة جامحة من الحسد والبغضاء في قلوب الفريقين ، وزاد في سعيها قصائد شعرائهما الحماسية التى كانوا يشيدون فيها بأيام الحروب والسلطان .

ولما ظهر الإسلام بدأت تعاليمه تقضى على هذا العداء القبلى وتلطف من حدة تلك القصائد النارية (١) .

في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم خفت حدة العداوة بين الفريقين ولكن برهنت الأيام أنهم كانوا يحملون معهم الضغائن أينما ذهبوا . وإذا كانت الفتوحات قد شغلتهم مدة أبى بكر وعمر وأوائل عهد عثمان فإن تلك الضغائن أخذت تظهر بوضوح بعد ذلك ، وحاول الأمويون الاستفادة من هذه العداوة ، حيث أوغروا في الصدور مكنون الضغائن القديمة التى كان يشتد سعيها ، في الأندلس وصقلية ، وصحارى إفريقيا ، وسهول خراسان ، وقفار كابول .

ويؤيد لنا التاريخ فيما بعد أن هذا التباغض المحزن لم يكن وخيم العاقبه على مثيره فحسب ، بل كان له أعظم الأثر أيضا على مستقبل الشعب العربى ، وعلى تقرير مصير العناصر الرومانية والجرمانية التى اشتبككت معهم في القتال .

ومن المحزن حقا أن العرب لم يدركوا وقتئذ حرجة موقفهم ، بل راحوا يضعون العقبات في سبيل نجاحهم في اللحظة التي طأطأ الغرب لهم هامته ، وخر ساجداً تحت أقدامهم .

ومهما يكن من شيء فإن تفاقم تلك الاحقاد أدى في الواقع إلى ضياع أهم جزء من أمبراطوريتهم (١) .

لقد كان لهذه الخلافات القبلية أثرها في الحرب التي وقعت بين المسلمين وقت الفتنة ، فكانت هذه الاحقاد القديمة هي المحرك للحرب الأهلية .

ولقد يكون الأمر في الظاهر بسبب الخلافة ، وفيمن تكون ، وبسبب الخلافة كانت الفرق المتعددة التي اختلفت حول من هو أحق بالخلافة ، كما اختلفت حول مرتكب الكبيرة وهل هو كافر أو مؤمن .

قد يكون هذا هو الظاهر ولكن لا بد أن نرجع بالأمر إلى أبعد من هذا ، إلى الخلافات القبلية القديمة فعليها كان الاختلاف فيمن هو أحق بالحكم ثم ما ترتب على ذلك من خلاف في العقيدة بين الفرق خاصة السياسية كالشيعة والخوارج .

حال العرب الدينية

كانت في العرب ديانات متعددة منها عبادة الأصنام ، والصابئة ، واليهود ،
والنصارى .

والآن إلى شيء من التفصيل .

عبادة الأصنام :

إن المتتبع للتاريخ يجد أن بنى الإنسان كلما انحطوا فكريا ركنوا إلى
المحسوس في عبادتهم ، لأنهم لا يستطيعون الارتفاع إلى درجة التجريد؛ لأنهم
كلما تصوروا موجودا تصوروه محسوسا، ومن هنا اتخذوا أصناما آلهة ، حيث
قد ارتبطوا بالمحسوس ، لا يرتفعون فوقه ، وتسكاد كل العصور تكون حاوية
لمجموعات من هؤلاء الحسنيين في عبادتهم .

لقد رأينا في عهد نوح ، وعهد إبراهيم ، وعهد موسى ، وعهد محمد عليهم
جميعا أفضل الصلاة والسلام ، ويظهر أن الذين يرتبطون بالمحسوس في العبادة
قلما يستطيعون التخلص مما هم فيه .

إننا نجد قوم موسى يتطلعون إلى عبادة الأصنام، ولما تجف أقدامهم من ماء
البحر الذى فلقه الله لهم، وأغرق فرعون فيه . قال تعالى: «وجاوزنا ببني إسرائيل
البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما
لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون . إن هؤلاء متبر ما هم فيه ، وباطل ما كانوا
يعملون ،»^(١) هذا بالنسبة للسبب المشترك في عبادة الأصنام .

أما بالنسبة للأسباب الخاصة بالعرب فهاك أسباب تروى في سبب
عبادتهم للأصنام منها :

١ - أن الأصنام دخلت إلى مكة وما حولها على يد عمرو بن لحي الذى

(١) الأعراف ١٣٨ - ١٣٩

ولى أمر الكعبة بعد أن تغلب على جرم وأجلهم فقد مرض عمرو بن لحي مرضاً شديداً فقليل له : إن باللقاء من الشام حمة إن أتيتها برأت، فأتاها فاستحم بها فبرأ، ووجد أهلها يعبدون الأصنام فقال ما هذه فقالوا : نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو . فسألهم أن يعطوه منها، ففعلوا ، فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة ،^(١) .

وبذلك دخلت عبادة الأصنام بين العرب ، إذ بعد أن صنع عمرو بن لحي هذا دانت العرب للأصنام وعبدوها^(٢) .

٢ - مما يروى أيضاً من أسباب عبادة الأصنام : أن إسماعيل بن إبراهيم صلى الله عليهما لما سكن مكة، وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة، ونفوا من كان بها من العماليق ، ضاقت عليهم مكة ، ووقعت بينهم الحروب والعداوات ، وأخرج بعضهم بعضاً ، فففسحوا في البلاد ، والتمس المعاش .

وكان الذى سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم ، تعظيماً للحرم ، وصباية بمكة، فحينما حلوا وضعوه وطافوا به، كطوافهم بالكعبة، تيمناً منهم بها وصباية بالحرم وحباً له . وهم بعد يعظمون الكعبة ، ويحجون ويعتصرون ، على إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام .

ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا ، ونسوا ما كانوا عليه ، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره ، فعبدوا الأوثان ، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم . وانتجشوا ما كان يعبد قوم نوح عليه السلام منها ، على إرث ما بقى فيهم من ذكرها . وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل يتنسكون بها : من تعظيم البيت والطواف به ، والحج والعمرة ،

(١) الأصنام ص ٨

(٢) نفسه ص ١٣

والوقوف على عرفه ومزدلفة وإهداء البدن ، والإلهلال بالحج والعمرة - مع إدخالهم فيه ما ليس منه .

فكانت نزار تقول إذا ما أهلت : لييك اللهم لييك • لييك لاشريك لك ، إلا شريك هو لك ، تملكه وما ملك .

ويوحدونه بالتلبية ، ويدخلون معه آلهتهم ، ويجعلون مملكتها بيده يقول الله عز وجل : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » (٢) أى ما يوحدوننى بمعرفة حقى ، إلا جعلوا معى شريكا من خلقى ، (٢) .

ولا شك أن العرب لم يكونوا كلهم سواء فى اعتقادهم فى الأصنام : فمنهم من ترك عبادتها لإيمانه بأنها لا تنفع ولا تضر وذلك مثل « زيد بن عمرو بن فضيل » الذى ترك عبادة الأصنام كلها واتجه إلى الله سبحانه .

ومنهم من كان يتعلق بعبادتها إلى آخر لحظة من حياته ، حتى إذا ما أدركته الوفاة لم يكن خوفه من الموت ، بل كان كل خوفه من انصراف الناس عن عبادة الأصنام ، وهذه الحادثة تبين لنا هذا النوع من الناس :

مرض أبو أحيحة وهو « سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس ابن عبد مناف » مرضه الذى مات فيه فدخل عليه أبو لهب يعوده ، فوجده يبكى ، فقال ما يبكيك يا أبا أحيحة ، أمن الموت تبكى ولا بد منه ، قال : لا . ولكنى أخاف ألا تعبد العزى بعدى . قال « أبو لهب » : والله ما عبدت حياتك لأجلك ، ولا تترك عبادتها بعدك لموتك .

فقال « أبو أحيحة » : الآن علمت أن لى خليفة . وأعجبه شدة نصبه فى عبادتها ، (٣) .

(١) - سورة يوسف آية ١٠٦

(٢) الأصنام ص ٦ ؛ ٧ ونجت عنه نجثا : بحث ونبتش • والشئ : استخرجه ؛ وانتجت الشئ : نجثه .

(٣) نفس المصدر ص ٢٣

ففى هذه اللحظة التى كان المأمول فيها أن يعود إلى ربه وجدناه يتمسك بكفره إلى هذا الحد الذى عرفناه . وفى مثل هؤلاء الذين لا يرجعون عن باطلهم يقول الله سبحانه : « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن مسحورون » (١) .

فلو صدقوا إلى السماء ورأوا عجائبها « اقالوا - من غلوهم فى العناد وتشكيكهم فى الحق - إنما سكرت أبصارنا : سدت عن الابصار بالسحر قد سحرنا محمد بذلك كما قالوه عند ظهور غيره من الآيات (٢) » .

إن هؤلاء قد ألغوا عقولهم ، فلم يتجهوا بها إلى معرفة الحق والنظر فى دلائله ، ولم ينتفعوا بأبصارهم بالنظر إلى ما خلق الله نظراً اعتباراً ، كما لم ينتفعوا بأذانهم فى سماع المراءىظ سماع تأمل وتذكر .

فهم قد أغلقوا على أنفسهم جميع المنافذ ، فن أين يصلون إلى الحق ؟ وبين هؤلاء وهؤلاء أى بين الذين تركوا الأصنام إلى عبادة الله ، وبين الذين لا يرضون بعبادتها بديلاً .

بين هؤلاء وهؤلاء قوم ليسوا بمثل هذه العقيدة فى الأصنام فهم على عقيدتهم إلى أن تفجأهم حادثة توقظهم من غفلتهم وترجعهم إلى صوابهم .

ونضرب لذلك مثلاً بصنم هو « الفاس » الذى كان لطيفاً « وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ، ويعترون عنده عتائهم ، ولا يأتيه خائف إلا أمن عنده ، ولا يطرد أحد طريدة فيلجأ بها إليه إلا تركت له ، ولم تخفر حويته .

وكان سدنته بنو بولان « وبولان هو الذى بدأ بعبادته فكان آخر من سدنه منهم رجل يقال له صيفى ، فأطردنافة خلية لامرأة من كلب من بنى عليم - كانت جارة لمالك بن كاشوم الشمجى - وكان شريفاً - فانطلق بها حتى وقفها بفناء

(١) الحجر آية ١٤ ، ١٥

(٢) تفسير البيضاوى .

« الفيلسوف » ، وخرجت جارة مالك فأخبرته بذهابها بناقتها ، فركب فرسا عربيا ،
وأخذ راحته ، وخرج في أثره فأدركه وهو عند الفيلسوف والناقة موقوفة عند الفيلسوف .

فقال له : خل سبيل ناقة جارتي .

فقال : إنها لربك . قال : خل سبيلها .

قال : أتخضر إلهك ؟

فبوأله الرمح . فحل عقالها ، وانصرف بها مالك .

وأقبل السادن على الفيلسوف ، ونظر إلى مالك . ورفع يده ، وقال وهو

يشير بيده إليه :

يا رب إن مالك بن كاثوم أخفرك اليوم بناب علمكوم

وكنت قبل اليوم غير مغشوم

يحرصه عليه ، وعدى بن حاتم يومئذ قد عثر عنده ، وجلس هو ونفر معه

يتحدثون بما صنع مالك .

وفزع لذلك عدى بن حاتم ، وقال : أنظر ما يصيبه في يومه هذا .

فمضت له أيام لم يصبه شيء ، فرفض عدى عبادته وعبادة الأصنام وتنصر .

فلم يزل متنصرا حتى جاء الله بالإسلام ، فأسلم ، فكان مالك أول

من أخفزة .

فكان بعد ذلك السادن إذا أطرد طريدة أخذت منه (١) .

(١) الأصنام ٥٩ - ٦١ والعتيرة الذبيحة ، والعتائر جمع عتيرة وقوله ولم تخفر

حويته : في أساس البلاغة : أخفرتة نقضت عهده . وفي لسان العرب : أخفر الذمه

لم يف بها . والخفارة : الذمه وانتهاكها إخفار . وأخفرت الرجل إذا نقضت عهده

وذمامه ، والمهزة فيه للإزالة ، أى أزلت خفارته .

والحويه ، كغنية : استدارة كل شيء (قاموس) .

والعنى : أن ماصار في حوزته ، وحرمه يترك له .

ويقابله في عرفنا الآن : دائرة اختصاصه ، والناقة الخلقة هى التى تلتج وهى غزيرة

فيجر ولدها من تحتها ، فيجمل تحت غيرها ، وتخلى هى للحلب

هنا نجد عقيدة مزعومة في الأصنام ، لم تبلغ عقيدة أبي أحيحة . ثم هي
- في كثير من الأحيان لم - تنزع نهائيا من الأصنام ، مثل ما كان من « زيد
ابن عمرو بن قنيل » .

ولكن ضعف العقيدة في الأصنام كان يتسع يوما بعد يوم ولناخذ على
ذلك - علاوة على ما تقدم - مثالين :

الأول : « كان لما لك ومالك ابن كنانة بساحل جدة وتلك الناحية منهم
يقال له « سعد » ، وكان صخرة طويلة ، فأقبل رجل منهم يايل له ، ليقفها عليه .
يتبرك بذلك فيها ، فلما أدناها منه تفرقت منه . وكان يهراق عليه الدماء ، فذهبت
في كل وجه ، وتفرقت عليه .

وأسف ، فتناول حجرا فرماه به ، وقال :

لا بارك الله فيك إلهي ، أنفرت على إلهي .

ثم خرج في طلبها حتى جمعها ، وانصرف عنه وهو يقول :

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعد فلانحن من سعد

وهل سعد إلا صخرة بتنوفة من الأرض لا يدعى لفي ولا رشد (١)

الثاني : أنه كان من عادة العرب ضرب القداح عند الأصنام عندما يريد
الاقدام على أمر ، ثم يتجه تبعا لما خرجت به الاقداح .

وعندما أقبل امرؤ القيس بن حجر يريد الغارة على بني أسد مر به « ذى
الخلصة » ، وكان صنما بقبالة ، وكانت العرب جميعا تعظمه ، وكانت له ثلاثة
أقدح : الأمر والناهي والمتربص .

فاستقسم عنده ثلاث مرات ، فخرج الناهي ، فكسر القداح وضرب بها
وجه الصنم ، وقال : ... لو كان أبوك قتل ما وقتني ثم غزا بني أسد ، فظفر بهم .
فلم يستقسم عنده بشيء حتى جاء الإسلام .

(١) نفسه ص ٣٦- ٣٧ جاء في المعجم الوسيط التنوفة : الفلاة لأماء فيها ولا أنيس .

فكان امرؤ القيس أول من أخفـره (١) .
وهكذا نجد حادثة واحدة تلغى العقيدة في هذا الصنم أو ذاك بعد أن
كانت موجودة .
وقد رأينا كيف انتهت العقيدة في كل من « الفـلس » و « ذى الخلصة »
و « سعد » فلم يعد واحد منها محل تقديس بعد أن كان مقدسا .
ولعل هذا كان كتمهيد لبعثة الرسول صلى الله عليه وسلم ليقضى على الوثنية
القضاء النـهائى .
نقول كان هذا كتمهيد للرسالة الإلهية لأنه كان من الممكن أن يصاب
« مالك بن كـثوم » بأذى على سبيل المصادفة .
كما كان من الممكن أن ينهزم « امرؤ القيس » .
أو تنمو إبل الرجل الذى جاء بها إلى سعد ، أو على الأقل لا تتفرق .
قد كان يمكن أن يحصل واحد من هذا وعندئذ تثبت العقيدة فى الأصنام
ولكن الله سـلم ، وتزعزعت العقيدة فى الأصنام .

لماذا عبدت الأصنام

قد يكون ما تقدم من جلب « عمرو بن لحي ، للأصنام أو أنه كان لا يظعن ظاعن من ولده « إسماعيل ، من مكة إلا إذا أخذ معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما له ، ثم تطور الأمر حتى كانت أصناما تعبد .

قد يكون هذا أو ذاك .

ولكن لا زال الأمر يحتاج إلى تفسير أعمق ، لأن « عمرو بن لحي ، جلب الأصنام من عند قوم يعبدونها ، فلماذا عبدوها ؟ والذين عبدوها للذكرى لماذا استمروا على عبادتها برغم نسيان السبب وهو الذكرى ؟

إن القرآن الكريم أتانا بوجهة نظر عابدى الأصنام :

مرة بأنهم ألغوا عقولهم نهائيا عندما قالوا « وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ^(١) » .
إنه السير على نهج الآباء ولا شيء غير ذلك .

ومرة كانت لهم وجهة نظر عندما قالوا :

« ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ^(٢) » .

هنا نجد تعليلا لعبادة الأصنام غير الأسباب التي تقدمت وهذا التعليل هو الجانب الفكرى فى الموضوع .

والبيرونى يبين ميل العامى إلى المحسوس فيقول : معلوم أن الطباع العامى تازع إلى المحسوس ، نافر عن المعقول الذى لا يعقله إلا العالمون ، الموصوفون فى كل زمان ومكان بأقلة .

ولسكونه إلى المثل عدل كثير من أهل الملل إلى التصوير فى الكتب والهيكل ، كاليهود والنصارى ، ثم المنانية خاصة . . .

وهذا هو السبب الباعث على إيجاد الأصنام بأسماء الأشخاص المعظمة ،

(١) سورة النمل آية ٧٤ (٢) سورة الزمر آية ٣

من الأنبياء والعلماء والملائكة مذكرة أمرهم عند الغيبة والموت ، مبقية آثار تعظيمهم في القلوب لدى الفوت .

إلى أن طال العهد بعامليها ، ودارت القرون والأحقاب عليها ، ونسيت أسبابها ودواعيها . وصارت رسما وسنة مستعملة .

ثم داخلهم أصحاب النواميس من بابها ، إذ كان ذلك أشد انطبعا فيهم فأوجبوه عليهم .

وهكذا وردت الاخبار فيمن تقدم عهد الطوفان وفيمن تأخر عنه ، وحتى قيل : إن كون الناس قبل البعثة أمة واحدة هو على عبادة الاوثان .

ثم يحكى البيروني أسطورة هندية في عبادة الاصنام عن ملك رغب عن الملك وتجرد للعبادة ، وقد تجلى له «أندر» رئيس الملائكة وقال له سل ما بدا لك إلا أن الملك قال له استأطلب منك بل بمن خلقتك ، وقال «أندر» : كل العالم ومن فيه في طاعتي . فمن أنت حتى تخالفني ؟

وقال الملك : أنا أعبد من وجدت أنت هذه القوة من لدنه . وهو رب الكل وهدده «أندر» بالقتل . ولكن الملك رد بأنه لا يعرف لنفسه ذنبا يعاقب من أجله .

والله سيحفظه ما دام مخلصا لله .

ثم رجع الملك إلى العبادة .

«ولما أخذ فيها تجلى الرب في صورة إنسان ... فلما رآه الملك اقشعر جلده من الهيبة ومسجد ومسبح كثيرا ، فأانس وحشته ، وبشره بالظفر بمرامه ، .

ثم ينصحه بالتخلي عن الدنيا ، ثم يقول له : «واصرف النية إلى فيما عمله من تعمير الدنيا ، وحمايه أهلها ، وفيما تصدق به . بل وفي كل الحركات ، فإن غلبك نسيان الإنسية ، فاتخذ تمثالا كما رأيتني عليه ، وتقرب بالطيب والانوار إليه . وأجعله تذكارا لي لئلا تنساني ، حتى إن عنيت بذكرى . وإن حدثت

فباسمى ، وإن فعلت فمن أجل . . . ثم غاب الشخص عن عينه ورجع الملك إلى مقره ، وفعل ما أمر به .

بهذا تفسر لنا الأسطورة مبدأ عمل الأصنام وأنه عند ما يعجز الإنسان - بسبب انسيته - عن مداومة الاتصال بالرب يجعل له تمثالا يذكره به . وهناك أسطورة أخرى . بأنه كان د لبراهم ، ابن كل همه رؤية الرب . « وبينما هو في فكره المأمول إذ رأى نورا من بعيد فقصدته ونودى منه : إن ما تسأله وتتمناه تمتنع الكون ، فليس يمكنك أن تراني إلا هكذا ، ونظر ، فإذا شخص نوراني على مثال أشخاص الناس . ومن حينئذ وضعت الأصنام بالصور ، . . وقد كانت اليونانية في القديم يوسطون الأصنام بينهم وبين العلة الأولى ، ويعبدونها بأسماء الكواكب والجواهر الغالية ، إذ لم يصفوا العلة الأولى بشئ من الإيجاب بل بسلب الاضداد تعظيما لها وتنزيها ، فكيف أن يقصدوها للعبادة ولما نقلت العرب من الشام أصناما إلى أرضهم عبدوها كذلك ليقرّبوهم إلى الله زلفى (١) .

هذا هو تحليل البيروني لعبادة الأصنام وأنها واسطة بين الخلق والرب . ولكنه يبين أن اتخاذ الأصنام معبودات إنما كان من العوام الذين سفلت مراتبهم . وقصرت معارفهم .

إن السبب عند الجميع هو الشعور بالعجز عن الاتصال بالرب مباشرة والشعور بالحاجة إلى وسيط بين الإنسان والرب لأسباب توهموها .

ومن هنا نجد التشابه بين العربي واليوناني في هذه الفكرة . ويشترك مع العربي واليوناني غيرها من الشعوب كالأهند والافريقي . الفكرة واحدة وإن اختلفت في التفاصيل (٢) .

(١) ارجع إلى الفلاحة الهندية ص ١٠٠ - ١١٠

(٢) ارجع الى ص ٣ - ٨ من هذا البحث .

والقاضي صاعد يسير في نفس الاتجاه عندما يبين سبب عبادة العرب للأصنام فيقول في طبقات الأمم : « وجميع عبدة الأوثان من العرب موحدة لله تعالى ، وإنما كانت عبادتهم لها ضربا من التدين بدين الصابئة في تعظيم الكواكب ، والأصنام الممثلة بها في الهياكل لآعلى ما يعتقد الجاهل بديانات الأمم ، وآراء الفرق ، من أن عبدة الأوثان ترى أن الأوثان هي الخالق للعالم .

ولم يعتقد قط هذا الرأي صاحب فكرة ، ولا دان به صاحب العقل .
دليل ذلك قول الله تبارك وتعالى :

« ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » .

هذا هو رأي القاضي صاعد وهو لا يختلف عن رأي « البيروني » وهو الرأي الذي جاء به القرآن الكريم^(١) وصدقه علماء الأديان في العصر الحديث كما تقدم عن عبادة الأفريقين ،

فإذا ما انتقلنا من العبادة إلى شيء آخر مما يتعلق بصلتهم بالأصنام وجدنا عند العرب الذبح عند الأصنام .

ونجد ذلك أيضا عند غيرهم كالهنود .

فعند الهنود . يقول البيروني :

« وعند جماعة هذه الأصنام يقتل الأغنام والجواميس بالكثيرات ليغتذون بدماها ، (٢) » .

والعرب كذلك كانت تذبح للأصنام « وكان ما حرمة الله من اللحوم » ما ذبح على النصب ، المعنى — كما يقول القرطبي — والنية فيها تعظيم النصب .
ويقول سبحانه وتعالى :

(١) أي أنهم يعبدونهم ليقربوهم إلى الله زلفى ولكن القرآن ينفي عنهم التوحيد قال تعالى « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » .

(٢) الفلسفة الهنديه ص ١٠٧ وجاء في لسان العرب السكرة : القبة .

« وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا ، .

وفي الكلام حذف أى وجعلوا لأصنامهم نصيبا « وكانوا يسمون ذبائح الغنم التى يذبحون عند أصنامهم وأنصابهم تلك ، العتائر (والعتيرة فى كلام العرب الذبيحة) والمذبح الذى يذبحون فيه لها العتر . فى ذلك يقول زهير بن أبى سلمى .

فزل عنها وأوفى رأس مرقبة كمنصب العتر دثمى رأسه الذسك (١)
وكانوا يسمون بالأصنام مثل مناة واللات والعزى فقد سموا « عبد مناة ابن أد ، وتيم اللاة بن رفيدة بن ثور ، وعبد العزى بن كعب ، (٢) .

(١) الأصنام ص ٣٤ .

(٢) يراجع كتاب الأصنام ص ١٨ وتيم اللات أى عبد اللات .

الصابئة

معنى الكلمة : العرب تسمى كل خارج من دين إلى آخر غيره صابئاً .
وقد صبأ يصبأ صبأ وصبوءاً ، وصبؤ يصبؤ صبأ وصبوءاً . كلاهما خرج
من دين إلى دين آخر . ومن هنا كان يقال للرجل إذا أسلم في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم : قد صبأ .

وصبأ ناب البعير ، وصبأ النجم ، طلع .

وفي تفسير البيضاوى عن لفظ الصابئين قوله : « وهو إن كان عربياً فمن
صبأ إذا خرج ، وقرأ نافع وحده بالياء إما لأنه خفف الهمزة وأبدلها ياء أو
لأنه من صبأ إذا مال ، لأنهم مالوا عن سائر الأديان إلى دينهم أو من الحق
إلى الباطل ، .

وفي اللغة العبرية : صبأ خرج للحرب - استمر في الحرب ، صبأ خرج
للعبادة - تعبد في المعبد .

وهنا نجد قرباً بين معناها في اللغة العربية واللغة العبرية فهي تفيد معنى
البروز والخروج .

ولكن في اللغة الآرامية :

صبأ رغب - فضل - اختار .

وهنا نجد القرب - كذلك - بين معناها مخففاً في اللغة العربية بمعنى مال ،
ومعناها في اللغة الآرامية ، وليس من الغريب أن نجد الكلمة في اللغات الثلاث
متقاربة المعنى ، وليس هناك مانع أن تكون اللغتان قد أخذت الكلمة من اللغة
العربية فمن المعروف أن اللغة العبرية متأخرة عن العربية .

« وأن الأنباط كانوا يتكلمون العربية الدارجة إلا أنهم - بسبب عدم

وجود الخط العربى فى ذلك التاريخ البعيد - كانوا يستعملون الحروف
الآرامية التى كان يستعملها جيرانهم الشماليون^(١) .

وبذلك دخلت كلمات من اللغة العربية إلى اللغة الآرامية .
بعد ذلك ترجع إلى الصابئة مكانا وعقيدة .

من ناحية المكان :

كانوا يقطنون الموصل وواصل وصواد العراق .

وكان وجود الصابئة فى هذا المكان الذى يقع فى طرق القوافل سببا فى تأثرهم
بعقائد كثيرة من معتقدات الملل الأخرى ، حيث كان أصحاب هذه العقائد
يترددون عليه ، أو يمرون ، أو يقيمون ، نظراً لتوسطه للعالم . لذا نرى فى الصابئة
شبهاً لكل دين سماوى ، أو غير سماوى ، وبذلك لا يمكن الحكم عليهم جميعاً
بحكم واحد . بل يكون الحكم :

منهم من يقول بكذا ، ومنهم من يقول بكذا .

والصابئة الحقيقيون كانوا يتركزون وسط العراق وهم المتقدمون .

والتأخرون ، وهم الحرائية ، كانوا يتركزون شمال العراق تقريباً .

وهؤلاء الحرائيون دعوا بالصابئة ، منذ عهد المأمون بفتوى شيخ فقيه
مسلم ، من أهل حران ، كى يتمتعوا بحقوق أهل الكتاب ، حيث الصابئة اسم
لطائفة دينية مذكورة فى القرآن .

وهناك طبقة منهم تسمى بهذا الاسم ، يزعمون أنهم على دين شيث بن آدم ،
وأنه المبعوث إليهم ، كما يزعمون أن فى يدهم كتابه .

والأولون مخالفون للحرائيين ويهاجمون مذهبهم ، ولا يوافقونهم إلا
فى أمور قليلة .

أما عقائدهم فكما قلنا فيها شبه من كل دين سماوى وغير سماوى .

(١) تاريخ العرب م ١ - ١ ص ٨٢

نجد عندهم عقائد هي مذاهب فلسفية .
فقد زعم قوم من قدمائهم أن هيولى كان لم يزل وأن صانعا لم يزل ، ثم
صنع عالما من ذلك الهيولى ، (١) .

هنا نجد شيئا تاما بينهم وبين أرسطو في القول بأزلية المادة مع الله .
ولكن لا يمكن الآن الجزم بأيهما أخذ من الآخر .
وكان منهم الموحدون وكان لهم كتاب في التوحيد رآه الكندي ووصفه
بقوله :

« إنه على غاية النفاثة في التوحيد ولا يجحد الفيلسوف - إذا أتعب نفسه -
مندوحة من مقالاته ، والقول بها ، .

ويصفهم ابن النديم بالترحيد ويقول في الخفاء إنهم هم « الصابئون
الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحملوا الصحف التي أنزلها الله
عليه ، . ويصفهم البيضاوى في تفسيره « قوم بين النصارى والمجوس وقيل
أصل دينهم دين نوح عليه السلام وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب .
والإمام الرازى في تفسيره يروى الآراء فيهم ثم يقول : والثالث « وهو
الأقرب أنهم قوم يعبدون الكواكب ، ثم لهم قولان :

الأول : أن خالق العالم هو الله سبحانه ، إلا أنه سبحانه أمر بتعظيم هذه
الكواكب ، واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم .

والثاني : أن الله سبحانه خلق الأفلاك ، والكواكب ، ثم إن الكواكب
هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر ، والصحة والمرض ، والخالقة لها
فيجب على البشر تعظيمها ، لأنها الآلهة المدبرة لهذا العالم ثم أنها تعبد الله سبحانه .
وهذا المذهب هو المنسوب إلى الكلدانيين الذين جاءهم إبراهيم عليه السلام
راداً عليهم ، ومبطلا لقواهم ، اه .

ومنهم الذين سمو الكواكب التي في الفلك ملائكة ومنهم من سماها آلهة ،
وعظموها وعبدوها وبنوا لها بيوت عبادات على عدد سبعة كواكب ، ويدعون

أن بيت الله الحرام أحدها، وهو بيت زحل، وكما جاء في مقدمة رسائل الكندي يذكر البيروني، أن الكعبة وأصنامها كانت لهم .

وقد اتضح أن اعتقادهم في الكواكب وغيرها ليس معناه كفرهم بالله نهائياً، بل كانت وجهة نظرهم أنهم يحتاجون في صلاتهم بالله سبحانه وتعالى إلى مترسط روحاني لا جسماني فاتجهوا إلى الكواكب يعظمونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله (١) .

وبذلك يقتربون من عباد الأصنام ومن الأفريقين ومن الهنود . في جعلهم وسائط بينهم وبين الله سبحانه ، إلا أن هذه الوسائط تختلف من قوم إلى قوم هي حجر عند بعضهم، وحيوان عند البعض، وكوكب عند البعض لكن فكرة الوساطة موجودة عند الكل .

ومرد الاختلاف في الحكم على الصابئة راجع إلى الحكم عليهم من واقع أحوالهم .

وهذا لا بد واقع لو أردنا الحكم على أية أمة من واقعها ، نفرض مثلاً أن مجموعة من مؤرخي الأديان أرادت أن تحكم على المسلمين من واقعهم لا من كتابهم ، لا شك أنهم سيختلفون في الحكم ، حيث يكون بعضهم قائل شيعياً والآخر سنياً وهكذا .

ولكن لو أن هؤلاء درسوا الإسلام لا المسلمين فإن دائرة خلافهم ستضيق حيث سيأخذون حكمهم من كتاب الإسلام مباشرة .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن الصابئين موحدون في أصل عقيدتهم وذلك لما يأتي :

أولاً : أننا نجد ذكرهم ورد في القرآن الكريم في ثلاث آيات .

الآية الأولى : في سورة البقرة يقول تعالى :

(١) يرجع في الصابئة إلى أبي ريده في تعليقه على تاريخ الفلسفة في الإسلام لديور وإلى التمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق وإلى كتب التفسير وإلى مقدمة رسائل الكندي لأبي ريده .

إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فهم أجر عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون، (١) .
والآية الثانية في المائة . يقول تعالى :

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا يحزنون » (٢) .
والآية الثالثة في سورة الحج . يقول تعالى :

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن على كل شيء شهيد » (٣) .
هذه هي الآيات الثلاث التي ورد فيها ذكر الصابئين وبمقارنة هذه الآيات الثلاث نجد أن الحكم واحد عندما يكون الكلام عن اليهود والصابئين والنصارى وحدهم .

وهو أنهم إذا آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات فإن لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم، ولا هم يحزنون . ولكن عندما يكون الكلام عن هؤلاء الثلاثة ومعهم المجوس والمشركون فإن الحكم يختلف حيث سيفصل الله بينهم يوم القيامة، بإظهار من منهم على حق ومن منهم على باطل، حتى يأخذ كل منهم جزاءه .

ما الذي جد في آية الحج حتى اختلف الحكم ؟

الذي جد هو قوم مقطوع بأنهم على باطل ، وهم المشركون هذا يتيح لنا أن نفهم أن الصابئين — كاليهود والنصارى — أهل كتاب .

وأن نجاتهم مرتبطة بالرجوع إلى الحق الذي نزل عليهم ، كما جاء في آية أخرى يقول تعالى « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (٤) .

إنها دعوة إلى تخليص الأديان ، ما لحقها على يد أتباعها من تحريف

فاليهود والصابئون والنصارى عندهم حق هو أساس دينهم وباطل الحقوه هم وأدخلوه على دينهم ونجاتهم مرتبطة بعملية تمييز وتصفية حيث ينتهى أمرهم إلى الإيمان بالله ويتبعه الإيمان بملائكته وكتبه ورسوله ، ثم الإيمان باليوم الآخر ، ويتبعه اتباع الأعمال الموصلة إلى السعادة فيه والابتعاد عما يسبب الشقاء أما المشركون فليس عندهم عملية تصفية بل الواجب هو الانتقال نهائيا من الباطل إلى الحق ومن هنا اختلف الحكم بين الآيات .

هذا ما يمكن أن نلحظه من الآيات

ثانيا : لفظ الصابئين .

صبأ : خرج من دين إلى دين آخر وصبأ مال هذا فى اللغة العربية .

وفى اللغة العبرية صبأ خرج للعبادة - تعبد فى المعبد :

وفى اللغة الآرامية رغب - فضل - اختار .

فإذا قلنا : إن الصابئين - فى أصل دينهم - كانوا على حق وجدنا

اللغة معنا فى هذا الفهم دون تكلم لا فرق فى ذلك بين عربية وعبرية وآرامية .

ففى اللغة العربية صبأ خرج من دين إلى دين وحيث البيئة بيئة شرك

فإن الخروج من الباطل إلى الحق وصبأ بمعنى مال ، استعمل القرآن الكريم

لفظا شبيها به فى الميل إلى الحق وهو : حنيفا

فحنف عن الشوء حنفا مال

يقول سبحانه دقل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين ، (١)

حنيفا أى مائلا عن الباطل إلى الحق

وفى اللغة العبرية - وهى مأخوذة هنا من العربية لأنها متأخرة عنها -

صبأ معناها نص فى العبادة .

وفى اللغة الآرامية فيها معنى التفضيل والاختيار ، وهو عادة يكون إلى الخير

ثالثا شهادة كبار العلماء لهم بأنهم على التوحيد

(١) البقرة آية ١٣٥

(٢) ارجع فى ذلك إلى مقدمة رسائل السكندى لآبى ريد

فالكندى يبين أنه قرأ لهم كتابا ، على غاية النفاثة في التوحيد . لا يجد
الفيلسوف — إذا أتعب نفسه — مندوحة عن مقالاته والقول بها ،
وابن النديم يقول عن الخنفاء أنهم هم الصابئون الابراهيميون الذين
آمنوا بأبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف التي أنزلها الله عليه ،
والبيروني يقول عن الصابئة الحرائين :

« ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، وينزهونه عن القبائح
ويسمونهم بالآسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون
التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسموها وبصرها ،
ويعظمون الأنوار ، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل

من شهادة العلماء هذه نجد أن التوحيد كان أساسا في ديانة الصابئة
ونحن لا نريد أن نقول — مع ابن النديم — أنهم هم الخنفاء لأن هذا
الحكم يحتاج إلى دراسة أوسع ولكن الذي نريد أن نخرج به أنها ملة
موحدة في أصل عقيدتها

وأن ما لحق هذه العقيدة بما يرويه البيروني وغيره ليس إلا تشويها
لحق هذه الملة فشوها ، كما شوهت النصرانية بالتثليث

أى أن الصابئة التي كانت في أول الإسلام واستمرت بعد ذلك حتى
روى ابن النديم رؤسائهم ، ومدة رئاسة كل منهم منذ أيام عبد الملك بن مروان
أى منذ أواسط العصر الأموي حتى عهد به النديم نفسه في النصف الثاني
من القرن الرابع الهجري

ثم ما لحقها — كما ذكر البيروني — من أنه كانت لهم أصنام وهياكل .. الخ
هذه ليست إلا الصابئة المشوهة التي لحقها ما لحق غيرها من الأديان
وسيكون الرد على العقائد الباطلة بدون نسبة هذه العقائد إلى أحد
أى سيكون الدفاع عن التوحيد بابطال العقيدة في الآلهة الأخرى كالنجوم
مثلا ، دون التأكيد بأن هذه عقيدة الصابئة أولا

وذلك اكتفاء بما سبق

اليهودية

انتشرت اليهودية في شبه الجزيرة العربية بعد تحطيم بيت المقدس سنة ٧٠ م واضطرار اليهود إلى الهجرة وتكونت بذلك مستعمرات يهودية في المدينة وخيبر ، في الشمال ، كما انتشرت في الجنوب .

ولقد كان ذو نواس - وهو آخر ملك حميرى - يهوديا ، وكانت اليهودية في عهده هي دين اليمن .

ولا نستطيع أن نقول إن تأثير اليهودية كان كبيرا في الجزيرة العربية إذ أنه ، على الرغم من أن المسيحية قد وضعت أقدامها في نجران ، واليهودية في اليمن والحجاز ، إلا أنه لا هذه ولا تلك قد بدا عليها أنها تركت كثيرا من الأثر في عقول عرب الشمال،^(١) .

والقرآن الكريم نص على أن أهل الكتاب بدلوا وغيروا في التوراة .
ثم بين سبحانه أنهم يزعمون أن ما أتوا به إنما هو كلام الله وفي الحقيقة ليس كذلك بل هم كاذبون .
يقول سبحانه :

« وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون،^(٢) .

أى لتحسبوه من التوراة، وما هو من التوراة ، ثم هم يكذبون وهم يعلمون أنهم كاذبون فيما يدعون . وما أخبرنا به الله سبحانه عن اليهود وتبديلهم التوراة هو ما أثبتته النقادة وبالطبع بعد شهادة الله سبحانه لا نحتاج إلى شهادة ولكننا نسوقه لهؤلاء الذين لا يؤمنون .

(١) فيليب حقى ص ١٣٠ ج ١

(٢) آل عمران آية ٧٨

(٣ - الوحدانية)

فمن شهادة غير المسلمين نجد اسبينوزا يأتينا بالأدلة الكثيرة على أن التوراة الموجودة ليست منزلة على موسى ولكنها كتبت على يد غيره يقول اسبينوزا بعد أن يسوق الأدلة على ما يقول :

وإذا نظرنا الآن إلى تسلسل هذه الأسفار كلها وإلى محتواها ، رأينا بسهولة أن الذى كتبها مؤرخ واحد، أراد أن يروى تاريخ اليهود القديم ، منذ نشأتهم الأولى حتى هدم المدينة لأول مرة .
والواقع أن تسلسل هذه الأسفار تكفى وحدها لإثبات أنها تضم رواية لمؤرخ واحد .

فبعد انتهائه من قصة حياة موسى انتقل مباشرة إلى قصة يشوع :
وحدث بعد موت موسى ، خادم الله ، أن قال الله لبشوع . . الخ .
وبعد أن انتهى من قصة موت يشوع انتقل بنفس الطريقة إلى تاريخ القضاة ، وربطها بنفس الطريقة بما سبق وبعد أن مات يشوع طلب بنو إسرائيل من الله . . الخ ثم الحق سفر راعوت بوصفه تذييلاً لسفر القضاة بهذه الطريقة .
وفي هذه الأيام التى يحكم فيها القضاة حدثت مجاعة كبيرة على هذه الأرض .
ثم ربط بنفس الطريقة سفر صموئيل بسفر راعوت .

وعندما انتهى من هذا السفر الأول انتقل إلى الثانى أيضاً بنفس الطريقة .
وإذن - كما يقول اسبينوزا - فمجموع النصوص والترتيب الذى تتعاقب به الروايات يدل على أن كاتبها مؤرخ واحد وله غرض محدد ... الخ، (١) .
ثم بعد ذلك يفيدنا اسبينوزا بأن هذا المؤرخ - وهو عزرا - كما يقول - لم يفعل أكثر من أنه جمع روايات موجودة عند كتاب متعدين ، وفي بعض الأحيان كان يقتصر على نسخها ، ونقلها على هذا النحو إلى الخلف دون فحصها أو ترتيبها . ولا أستطيع - كما يقول - أن أضمن الأسباب التى منعت من إتمام عمله هذا بحيث يولى كل عنايته ، إلا إذا كان موتاً مبكراً ، (٢) .

وإذا رجعنا نحن إلى التوراة فإننا نجد فيها أكثر من دليل على الوضع
نأخذ واحداً منها .

تقول التوراة عن لوط بعد نجاته وهلاك قومه .

٣٠ — وصعد لوط من صوغر ، وسكن الجبل ، وابنتاه معه ، لأنه خاف
أن يسكن في صوغر . فسكن في المغارة هو وابنتاه .

٣١ — وقالت البكر للصغيرة : أبونا قد شاخ ، وليس في الأرض رجل
ليدخل علينا كعادة كل الأرض .

٣٢ — هلم نسقي أبانا خمرأ ، ونضطجع معه ، فنحبي من أيينا نسلا .

٣٣ — فسقتا أباهما خمرأ في تلك الليلة ، ودخلت البكر ، واضطجعت
مع أبيها ، ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها .

٣٤ — وحدث في الغد أن البكر قالت للصغيرة : إني قد اضطجعت
البارحة مع أبي . نسقيه خمرأ الليلة أيضا ، فادخلي اضطجعي معه ، فنحبي من
أيينا نسلا .

٣٥ — فسقتا أباهما خمرأ في تلك الليلة أيضا ، وقامت الصغيرة ، واضطجعت
معه ، ولم يعلم باضطجاعها ، ولا بقيامها .

٣٦ — فحبلت ابنتا لوط من أبيهما .

٣٧ — فولدت البكر ابنا ، ودعت اسمه موآب وهو أبو الموءابيين إلى اليوم .

٣٨ — والصغيرة أيضا ولدت ابنا ودعت اسمه بن عمى وهو أبو بني
عمون إلى اليوم^(١) .

هنا نلاحظ كلمة إلى اليوم أى إلى اليوم الذى كتبت فيه القصة .

وفيه دلالة على أن القصة موضوعة .

ومن المعلوم أنه كانت هناك عداوة ضد الموءابيين وبني عمون ويرى النقاد
أن السكات أراد أن يسب الاثنين في أمهما فألف القصة .

ومن ناحية أخرى نراهم قد نسبوا إلى لوط مالا يتفق مع دين ولا عقل ، بل يتنزه عنه رطاع الناس .

وكما يذكر اسبينوزا « ان موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة ، بل إن مؤلفها شخص آخر عاش بعده بزمان طويل ، وان موسى كتب سفرا مختلفا (١) » .

وقد ساق أدلة كثيرة على ذلك منها :

« ورد في سفر التثنية (٣١ : ٩) وكتب موسى هذه التوراة » .
ويستحيل أن يكون موسى قد قال ذلك (٢) .

« ودول ديورانت ، يعقد مقارنة يبين بها أن سفر الشريعة الذي قرأه « يوشيا » الملك في القرن السابع قبل الميلاد غير الذي قرأه « عزرا » الكاهن سنة ٤٤٤ ق م .

ودليله على ذلك الزمن الذي استغرقته قراءة السفر في عهد « يوشيا » حيث قرىء مرتين كاملتين في يوم واحد وأما في عهد « عزرا » فقد استغرقت القراءة أسبوعا (٣) .

وصدق الله العظيم عندما أخبرنا بأنهم يكتبون الكتاب بأيديهم ويقولون هذا من عند الله .

يقول سبحانه :

قوبل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا قوبل لهم بما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون (٤) .

والعجب أن البيضاوى في تفسيره يفهم من هذه الآية فهما ويأتى اسبينوزا ليوافق هذا الفهم .

(٢) نفسه ص ٢٦٧

(١) رسالة في اللاهوت ص ٢٦٦

(٣) يرجع في ذلك إلى قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثانى ص ٢٦٦

(٤) البقرة آية ٧٩

يقول البيضاوى يكتبون الكتاب يعنى المحرف ولعله أراد به ماكتبوه
من التأويلات الزائفة .

ويقول اسبينوزا :

« اننا نرى معظم اللاهوتيين وقد انشغلوا بالبحث عن وسيلة لاستخلاص
بدعهم الخاصة ، وأحكامهم التعسفية من الكتب المقدسة بتأويلاتها قسرا وتبرير
هذه البدع والأحكام بالسلطة الإلهية ،^(١) .

اتضح إذا أن هناك عقائد يهودية يدعى أنها إلهية وهى ليست كذلك .
ويأتى القرآن الكريم ليرد عليهم فى هذه العقائد .

النصرانية

دخلت النصرانية نجران على يد مبشرين جاءوا إليها من قبل الدولة الرومانية نحو سنة ٣٤٣ ميلادية .

وأما اليمن فأنها كانت أمل الحبشة النصرانية لما فيها من الخيرات . وجاء ذو نواس اليهودي ملك اليمن وأراد أن يفرض اليهودية ولكن أهل نجران أبوا ذلك . وقد حاول معهم دون جدوى .

ومن هنا أخذ يتحين الفرص للقضاء عليهم ، ولكن الظروف لم تمكنه من ذلك حيث هبت الروم لنصرة أهل نجران بواسطة النجاشي ، وكان النصر للأحباش وبدأت النصرانية تنتشر في اليمن .

وشعر الأحباش بقوتهم ، وأنهم يستطيعون الزحف نحو مكة احصراف الناس عن الحج إلى الكعبة .

وكانت قصة الفيل كما وردت في القرآن الكريم هذا في الجنوب .

أما في في الشمال فقد كانت المسيحية في غسان وتغلب وريبعة وطية .

وعند الفتح الإسلامي وانتشار الإسلام في الشرق كانت المسيحية موزعة بين كنيسة اليعاقبة ، وكنيسة النساطرة ، والكنيسة الكاثوليكية أو الملكية التي كان يطيب للانشقين أن يسموها الكنيسة الحلقدوننية^(١) .

ولم يكن اليعاقبة والنساطرة هم الأقل قدرا فمنذ قرن أو قرنين كانت الجيرة عاصمة النساطرة العرب الكبرى .

(١) (أعفى أنها اعترفت بما قرره المجمع المسكوني الحلقدونني (٤٥١ م) على خلاف اليعاقبة والنساطرة هامش ص ١٤ ج ٢ . وقرار المجمع الحلقدونني هو أنا نعلم أن المسيح ، ابن الله إله واحد ، هو رب واحد في طبيعتين بدون امتزاج ولا تغير (إزاء القائلين بالطبيعة الواحدة) وبدون تقسيم وتفريق (إزاء النساطرة) ودون أن يلنى هذا الاتحاد تمايز الطبيعتين ، ومع بقاء خواص كل من الطبيعتين على حالها .

وكانت تقع في جنوبي الكوفة على أبواب بادية الشام يحكمها الأمراء اللخميون الذين خضعوا للفرس وانتهى بهم الأمر إلى اعتناق المسيحية ديناً لهم ، ثم أزال الفرس ولاية اللخميين سنة ٦٠٢ وفتحت المدينة سنة ٦٣٣ أبوابها للمسلمين من غير قتال .

ومنذ القرن السادس كان قد لجأ إليها ، ودخل تحت نفوذ الفرس قوم من القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح ، اضطهدهم الإغريق . إلا أن العاصمة الكبرى للعرب القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح كانت بصرى شرق الأردن وكان يحكمها وال تتولى بيزنطة تعيينه مباشرة أو أمير من أمراء الغساسنة وهم عرب مسيحيون يعمل لحساب بيزنطة

وكان يحق للنساطرة أن يباهوا ببعض المراكز الفكرية .

أما اليعاقبة فأكثروا عدد المدارس في الفرس ، ثم اقتدى بهم النساطرة بعد ذلك ، وأنشأ كلا الطرفين أديرة كثيرة .

كانت المراكز الثقافية الكبرى في الشرق الأوسط وبلاد فارس للنساطرة على حين كانت المراكز الريفية والبدوية في بلاد الشام وجزيرة العرب ثم في مصر ، لليعاقبة القائلين شكلاً بالطبيعة الواحدة في المسيح . . .

وإلى كنيسة اليعاقبة انتمت طائفة من القبائل العربية ولا سيما قبيلة تغلب قوم الأختل الشاعر المسيحي الأكبر في البلاط الأموي .

ومن اليعاقبة أيضاً كانت القبائل العربية المسيحية التي حالفت المسلمين في حروبهم في السنين الهجرية الأولى ، ثم اعتنقت الإسلام بعد ذلك (١) .

والآن إلى توضيح هذه الفرق النصرانية التي ورد ذكرها والتي كانت منتشرة في الجزيرة العربية ومصر والشام ، وسائر البلاد المسيحية .

(١) فلسفه الفكر الديني ص ١٤ - ١٦ ج ٢

النصارى وتعدد عقائدهم

كانت الروم وقت بعثة المسيح وئذية ، وبقيت حربا على المسيحيين حتى عهد قسطنطين ، أوائل القرن الرابع الميلادى .

ولقد ذاق المسيحيون على يدى الروم الوثنيين كل أصناف العذاب . وتفنن حكامها فى التشكيل بكل من ثبتت صلتها بالمسيحية ومن هنا تخفى المسيحيون بدينهم . وهذا جعل المسيحي يتقبل ما يلقي إليه دون أن يحاول . أو يستطيع التأكد من صحة نسبته إلى المسيح عليه السلام .

ولما جاء قسطنطين أعطى المسيحيين الأمان وعندئذ استطاعوا الجهر بدينهم ولاكنهم فوجئوا بأنهم مختلفون فى كل شىء تقريبا . وقام من يدعو إلى التوحيد وأن عيسى هو عبد الله ورسوله وأشهر هؤلاء الدعاة إلى التوحيد هو دأريوس .

وظهر من وقف ضد دأريوس ، وضد فكرة التوحيد وأشهر هؤلاء بابا الاسكندرية .

ووصل الأمر إلى قسطنطين ، وعندئذ أمر بمقدد مجمع يضم هؤلاء المختلفين حتى يعرف الحق مع من .

ومن أجل ذلك انعقد مجمع نيقية (١) سنة ٣٢٥ م .

وبرغم أن الذين كانوا يقولون بتأليه المسيح هم القلة إلا أنهم انتصروا . وأسفر المجمع عن القول بتأليه المسيح وأزليته وأنه لم يكن هناك وقت المسيح فيه غير موجود والحكم بكفر من يرى غير هذا ، وإبادة الكتب التى جاء فيها ما يناقض هذا القرار .

ولكن هذا القرار لم يستطع القضاء على المخالفين . وخاصة دأريوس ، الذى بقى يدعو إلى عقيدته وهى توحيد الله وأن عيسى عبد الله ورسوله ، وبمرور الزمن تعددت العقائد فى المسيحية وانتشرت هذه الديانة وهى تحمل معها هذه الخلافات فى العقيدة .

(١) مدينة بأسيا الصغرى معروفة اليوم بازنيك فى بلاد الأناضول .

وأهم العقائد المسيحية التي كانت منتشرة وقت مجيء الإسلام هي :

١ - الأريانية : نسبة إلى أريوس (٢٥٦ - ٣٣٦) م كان يدعو إلى التوحيد ، وأن المسيح ليس إلهاً وكان يقول .

« إن الله واحد فرد ، غير مولود ، لا يشاركه شيء في ذاته تعالى .

فكل ما كان خارجاً عن الله الأحـد إنما هو مخلوق من لا شيء بإرادة الله ومشيئته .

أما الكلمة فهو وسط بين الله والعالم ، كان ولم يكن زمان لـكنه غير أزلي ولا قديم ، بل كانت مدة لم يكن فيها الكلمة موجوداً .

فالكلمة مخلوق ، بل انه مصنوع ، وإذا قيل أنه مولود فبمعنى أن الله تبناه (١) .

فهو هنا يقرر إنسانية المسيح ، وحدوثه ، وينكر أنه اله وقد حكم عليه بجمع نيقية سنة ٣٢٥ بالكفر والحرمان .

وفكرة أريوس (التوحيد) وإن قل أنصارها فإنها لازالت تقلق بالموهبي المسيح .

« وإن معظم الاساقفة في الشرق والغرب مازالوا يردون على هؤلاء الحوار ج جميعهم - كما يقول - ويدافعون عن العقيدة التي أجمعوا عليها - كما يقول - في نيقية ويوضحونها (٢) .

(ب) البوليقيانيون : يطلق هذا الاسم على بولس الشمشاط وأصحابه وهم كذلك يقولون بالتوحيد .

(ج) النسطوريون : نسبة إلى نسطور وملخص مذهبه أنه يقول باثنينية الأقنوم في المسيح .

فالمسيح لا يقوم بأقنوم واحد بل بأقنومين ، طبيعتين ، وبينهما وحدة كانت نتيجة اتحاد أقنوم الكلمة الإلهي بالإنسان .

ويعني باتحاده ما كان أشبه شيء بالاتصال والقربى عن طريق الأنس والرضوان (٣) .

(١) فلسفة الفكر الديني ص ٢٨٧ ج ٢ (٢) نفسه ص ٢٨٨

(٣) نفسه ص ٣٠٤ والمراد بالطبيعة القوة ومبدأ الفعل . والنزاع هو : هل مال الله من إرادة وفعل ومال الإنسان من إرادة وفعل متحدان في المسيح أم هما متبايزان ؟

فنجد النسطوريين هنا في المسيح لم يهملوا الطبيعة البشرية وبذلك « يثبتون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود والإرادة والفعل ، يميزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتي^(١) ، لقد تصوروا الطبيعة البشرية مستقلة قائمة بذاتها في مقام الأقنوم .

إن مذهب نسطور ينطلق من أن للمسيح طبيعتين متباينتين كاملتين تحتفظ كل منهما بخواصها وملكاتهما التي بها تتحرك وتعمل . على أن المسيح مع ذلك واحد^(٢) ، ووحدة المسيح نتيجة الاتحاد .

أما رأيه في « مريم ، العذراء فإنه يستنكر أن يطلق عليها أم الله . أما الرأي فيه فإن ما قاله لم يرض بابا الاسكندرية « كيرلس ، وعقد مجمع أفسس المسكوني الثالث (٤٣١) الذي كفر فيه نسطور^(٣) .

(د) (مذهب الطبيعة الواحدة في المسيح) ملخص هذا المذهب أن المسيح فيه أقنوم واحد ، وينظر في هذا المذهب إلى المسيح من حيث كونه إلهاً قبل كل شيء . هو الكلمة الإلهي الذي تدور حوله كل المسائل في هذا العلم اللاهوتي ، فالكلمة هو ابن الله ، وهو كامل قبل تجسده ثم شاء أن يضم إلى ذاته الطبيعة الإنسانية ، التي لا تغنيه في شيء ، لأنها لا تزيد شيئاً ، بل لا تحدث فيه تغييراً قط .

إنما كان منزلها عن الجسد ، ثم صار جسداً ، أي إنساناً ، لقد ولد إنساناً لكن لا يسعنا القول : إن أقنوماً ، جديداً حدث في التجسد ، بل هو الكلمة الإلهي الذي ولد إذ انحد بطبيعة إنسانية من غير أن يفقد شيئاً من وحدته^(٤)

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠ - ٢١

(٢) فلسفة الفكر الديني ص ٣٠٤ ج ٢ (٣) نفسه ص ٣٠٢

(٤) نفسه ص ٣٠٩ ويجب أن تعرف أن المياقية يقولون بوحدة الطبيعة في المسيح فأصحاب القول بالطبيعة الواحدة يعرفون « بالمياقية في بلاد الشام وبالأقباط في مصر » نفس المصدر ص ٣٠٩

من هنا تجد الفرق بين النساطرة وبين أصحاب الطبيعة الواحدة .
فالنساطرة ميزوا بين المسيح إلهًا، والمسيح إنسانًا، ثم جعلوا بين الطبيعتين
وحدة أو اتحادًا أدبيا معنويًا .
أما أصحاب الطبيعة الواحدة فانهم يؤكدون الوحدة في المسيح، فهناك اتحاد
في الأقنوم قد تحقق في الأقنوم القديم الذي هو أقنوم الكلمة الإلهي .
وبذلك لم يعط أصحاب الطبيعة الواحدة اهتمامًا للعنصر الناسوتي
(هـ) تأليه الروح القدس .

في مجمع نيقية — كما تقدم — تقرر تأليه المسيح وأما الروح القدس فلم
يتعرض هذا المجمع له بشيء . وظهرت دعوة «مقدونيوس» الذي نادى بأن
الروح القدس ليس ياله .

وهنا قامت ضده حملة كان من أثرها أن انعقد المجمع القسطنطيني الأول
سنة ٣٨١ .

وكانت نتيجة الاجتماع قرار بإلهية روح القدس ، ولعن مقدونيوس
وأتباعه .

وبعد القول بتأليه الروح القدس يكون الثالوث المسيحي الآب والابن
والروح القدس .

ثلاثة أقانيم .

الأقنوم الأول أقنوم الآب والأقنوم الثاني أقنوم الابن والأقنوم الثالث
أقنوم الروح القدس .

وبذلك يكون الثالوث المسيحي الأقدس ، كما يقولون .

هذه بعض العقائد المسيحية التي كانت موجودة عند بدء انتشار الإسلام .
وسيكون الدفاع عن التوحيد الإسلامي ضد هذه العقائد وغيرها من
أنواع الشرك .

العقائد المسيحية

أمام النقد

سيأتي الرد على العقائد الباطلة في المواضع التي تتصل بها .
فالرد على الشرك في الكلام على الوجدانية والرد على الطعن في النبوة عند
الكلام على الرسالة وهكذا .
ولكننا هنا نقول :

قد مرت عصور على المسيحية، واتجه التفكير الإنساني بعيداً عن التعصب
بعض الشيء .

فهل بقيت النظرة إلى المسيحية من غير المسلمين كما كانت من قبل ؟
الحقيقة أن النقاد اتجهوا إلى العقائد المسيحية ليبينوا زيفها .
ولم يعد أمامهم من عقبة إلا التعصب ضد الإسلام ولوتجاوزوا هذه العقبة
لأعلنوا إسلامهم .

إنهم أعلنوا أن العقائد المسيحية مأخوذة من الوثنية يقول « ديورانت » ،
عن عبادة المصريين وتأثيرها في المسيحية .

وكان لهذه الأساطير والرموز الشعرية الفلسفية أعمق الأثر في الطقوس
المسيحية ، وفي الدين المسيحي ، حتى أن المسيحيين الأولين كانوا أحياناً
يصلون أمام تمثال « إيزيس » الذي يصورها وهي ترضع طفلها « حورس » .

وكانوا يرون فيها صورة أخرى للأسطورة القديمة النبيلة أسطورة المرأة
(أى العنصر النسوى) الخالقة لكل شيء ، والتي تصبح آخر الأمر أم الإله .
وكانت هذه الآلهة — رع (أو آمون كما يسميه أهل الجنوب) وأوزير ،
وإيزيس ، وحورس — أعظم أرباب مصر .

ولما تقادم العهد امتزج د ر ع ، و د آمون ، وإله آخر هو د فتاح ، .
فأصبحت ثلاث صور لإله واحد أعلى يجمعها هي الثلاثة (١) .

وينتقل الثالث المصرى إلى الديانة المسيحية ليصبح عقيدة المسيحيين
د فباسم المسيح يبدو أن حياة الوثنية كلها سواء في ميدان الفلسفة أو الدين ،
وبكل ما انطوت عليه من تناقضات وفوضى وقد دبّت فيها الحياة من جديد ،
فذهبت وانتصرت على دين الروح والحق الذى بشر به وعاشه الأستاذ
اليهودى (٢) .

إن أخذ المسيحية عن الفلسفة والوثنية كان سببا فيما أصابها من تصدع
وتشقق ويرى اسبينوزا أنها لن تعود إلى صفاتها إلا إذا تخلصت من
العقائد الدخيلة .

يتول اسبينوزا - بعد أن يبين التناقضات في المهددين : القديم والحديد - :
وأخيرا ، لا شك في أن هذا الاختلاف في الأسس التى يقيم عليها
الحواريون الذى كان سببا لكثير من المنازعات والانقسامات التى ما زالت
تعاين منها الكنيسة منذ زمن الحواريين .

لا شك أنها مستظل تعانى منها إلى الأبد ، حتى يأتى اليوم الذى ينفصل فيه
الدين أخيرا عن التأمّلات الفلسفية ويقتصر على عدد صغير جداً من العقائد
الشديدة اليسر التى دعا إليها المسيح نفسه (٣) .

وفى نفس المعنى يقول د شارلى حنشير ، فى نهاية كتابه : دنا المسيحية إذا
ديانة أنشئت - على أساس يهودى - من عناصر متباينة كثيرا ، وإن جمع
بين أشعاتها على حد سواء الأصل الشرقى : عناصر بوذية فى جوانب كثيرة

(١) قمة الحضارة المجلد الأول الجزء الثانى ص ١٥٩ - ١٦١

(٢) للمسيحية نشأتها وتطورها ص ١٢ (٣) رسالة فى اللاهوت ص ٣٣٥

منها ، ولكنها أيضاً عناصر من آسيا الصغرى ، وسوريا ، وما بين النهرين ومصر (١) .

ويقول أيضاً عن الأناجيل وتعارضها :

« وتصفح الأناجيل وحده يكفي لإقناعنا بأن مؤلفيها قد توصلوا إلى تركيبات ، واضحة التعارض لنفس الأحداث ، والأحاديث ، مما يتحتم معه القول بأنهم لم يلتمسوا الحقيقة الواقعية ، ولم يستلهموا تاريخاً ثابتاً يفرض تسلسل حوادثه عليهم ، بل على العكس من ذلك اتبع كل هواه وخطته الخاصة في تنسيق وترتيب مؤلفه (٢) . »

ويقول عن المسيح :

« ولم يقل عن نفسه أنه « ابن الله » ، وذلك تعبير لم يكن في الواقع ليثقل — بالنسبة إلى اليهود — سوى خطأ لغوي فاحش وضرب من ضروب السفه في الدين . »

كذلك لا يسمح لنا أى نص من نصوص الأناجيل بإطلاق تعبير « ابن الله » على عيسى ، فتلك لغة لم يبدأ في استخدامها سوى المسيحيين الذين تأثروا بالثقافة اليونانية ، إنها اللغة التي استخدمها القديس بولس كما استخدمها مؤلف الإنجيل الرابع ، وقد وجدنا فيها معاني عميقة وعلى قدر كاف من الوضوح بالنسبة إليهما ، ويقول المؤلف في الهامش تعليقاً على هذا :

« يمكن لليهودي أن يعتبر نفسه عبداً لله ، « لا ، ابناً لله » ، ونعتقد أنه من المحتمل أن يكون عيسى قد تصور نفسه « عبداً لله » ، وتقدم للناس بهذه الصفة . »

والكلمة العبرية « عبد » ، كثيراً ما تترجم إلى اليونانية بكلمة تعني « خادماً » ، و « طفلاً » ، على حد سواء .

(١) للسيحية نشأتها وتطورها ص ٢٠٥ (٢) نفسه ص ١٠

وتطور كلمة د طفل ، إلى كلمة د ابن ، ليس بالأمر العسير .
ولكن مفهوم ابن الله نبع من العالم الفكرى اليونانى (١) .
وبعد فإن ما جاء به القرآن الكريم فى أن عيسى لم يطلب من الناس أن
يدعوه إلها أن هذا الذى جاء به القرآن الكريم هو الذى توصل إليه ثقات
الباحثين كما انضح لنا الآن .
وإذا فإن الرد على المسيحية المبذلة هو رد على أفكار وثنية اعتقدها
قوم باسم المسيحية .
لأنه الشرك أصاب الأديان السماوية فجاء الإسلام ليصفىها عما أصابها .

(١) نفسه ص ١١ .

الفصل الثالث

الاديان في فارس

تعتبر فارس من البلاد التي قامت فيها أكثر من ديانه كالزرادشتية ،
والمانوية ، والمزدكية .

وهذا التعدد في الأديان وإن كنا نجد له مثيلا في الجزيرة العربية ، حيث
قد وجدنا فيها الوثنية ، واليهودية ، والنصرانية إلا أننا لانستطيع أن نقول إن
اليهودية ، أو النصرانية ديانة عربية .

وهناك فرق آخر — وقد يكون هـذا ناشئا من الفرق بين العقليتين
العربية والفارسية .

هذا الفرق هو أن فارس لاتنسى دينها القديم عند انتقالها إلى دين جديد
- بخلاف الجزيرة العربية - فليس هناك دين جديد استطاع أن يقضى على الدين
الذي قبله قضاء تاما في فارس .

فالمانوية لم تقض على الزرادشتية ، والمزدكية لم تقض على المانوية ، والإسلام
لم يقض على الديانات التي سبقتة وهذه نقطة لانجدها بمثل هذه القوة في
أما كن أخرى .

قد يقال إن هذا نجده في مصر مثلا فالإسلام لم يقض على النصرانية فيها
ولازلنا نجد النصارى في مصر .

قد يقال هذا ولكن ما أقصده شيئا آخر :

في مصر مثلا المسلم والنصراني نصراني والمسلم عندما اعتنق الإسلام
بعد النصرانية لم يستصحب معه شيئا آخر من عقيدته قبل ذلك إلا في أمور قد
يفعلها مع الغفلة عن أصلها ولكن يتركها بمجرد عده بأصلها .

أما في فارس فإن الإسلام دخل البلاد واعتنقه أهلها ولكنهم كانوا يستصحبون معهم عقائدهم القديمة وكثيرا ما يكون ذلك عن عمد مع علمهم بأنهم مخالفون للإسلام في هذا ولكنه تعصب لماضيهم ولذلك نجد أن الحركات السرية أكثر ما تكون في فارس .

فنجد الشيعة بما فيها من فرق كثير منها خارج عن الإسلام تنبع من هذه المناطق ، كل فرقة منها ترجع في عقيدتها إلى دين سابق على الإسلام . بخلاف الشيعة في بلاد العرب — وخاصة الغالية منها — فإنها قد تكون معدومة ولا وجود لها . زد على ذلك أن بعض العقائد — كما تميز بعض الأشخاص بوجود سر إلهي فيهم مثلا — يتقبلها الفارسي ابتداء ولا يتقبلها العربي . من هنا تكون دراسة أديان فارس مهمة لأن الدفاع عن الوحدةانية سيكون جزء كبير منه موجه ضد الثنوية التي تعتبر فارس موطنها الأصلي .

وليس في الوحدةانية فقط بل في كل أبواب العقيدة تقريبا ستجد من دخل الإسلام من فارس لازال يحتفظ بشيء قليل أو كثير من عقيدته السابقة . وسنكتفي هنا بكلمة صغيرة عن الديانة الفارسية القديمة ثم بكلمة موجزة عن كل من الزرادشتية والمناوية والمزدكية .

قبل زرادشت

إن الفرس والهند يرجعون إلى أصل « هندی أوربي » ، انتشر في الأرض من شواطئ بحر قزوين .

وأطلق اسم الآريين^(١) على هؤلاء الذين جاءوا فارس والهند من تلك المنطقة القزوينية ،

والفارسون الآريون أبناء عم الآريين الهنود .

« ومن المرجح جداً أن يكونوا — الآريون الهنود — جاءوا من تلك المنطقة القزوينية التي كان أبناء أعمامهم من الفرس يسمونها « إريانا فيجو » ، ومعناها « الوطن الآري » ، وفي نفس الوقت تقريباً الذي كان الفارسيون الآريون يكتسحون فيه بابل ، كان الآريون الفيديون قد أخذوا يدخلون الهند^(٢) .

أما من ناحية الديانة الشعبية القديمة .

فإن هذه الديانة كانت تأمر بعبادة العناصر الأربعة : النار ممثلة في كوكبها العظيم : الشمس ، والقمر ، والهواء ، والماء ، والتراب ، وبتقديس كل مظاهر الطبيعة وبأنها كانت في أول أمرها تأمر بتضحية أفراد بني الإنسان ، للتقرب من الآلهة .

وقد حدثنا « هيرودوت » ، عن هذه الشعيرة فروى لنا أن الملكة

(١) في اللغة السنسكريتية آري معناه شريف وهو يفيد أن الغزاة ادعوا الشرف على السكان الأصليين

(٢) قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد الأول ص ٢٠ — ٢١

د اميستريس ، حين صارت عجوزا أمرت بدفن أربعة عشر طفلا من أبناء النبلاء أحياء ، ليسكون ذلك قربانا عنها ، ليقربها من الآلهة (١) .

ولكن هذه العقيدة تلطفت بعد ذلك فاستبدلت الحيوانات بالإنسان .
ونجد كثيرا من أوجه الشبه بين الديانة في فارس والديانة في أماكن أخرى .

نجد تشابها في المبادئ ولكن التفاصيل تختلف بلاشك بين شعب وشعب والسبب في التشابه :

إما توافق الخواطر حيث عبد القوم في كل مكان ما ظنوه مصدر نفع كالشمس .

وإما - وهذا هو الأغلب - الرحلات التي تكون سببا في انتقال الأفكار الدينية من إقليم إلى إقليم فقد كان القوم الذين يرتحلون من إقليم إلى آخر ينقلون معهم عباداتهم ، وعقائدهم الدينية ، بل وينشرونها - في كثير من الأحيان - خارج موطنهم ذلك أنهم كانوا يلقون أينما حلوا في هذا العالم الأسوي المتقارب مظاهر ومشاكل دينية ، شبيهة لتلك التي نشأوا عليها ، والتي هبروا عنها في صورة أسطورية واحدة ، وأرادوا تمجيدها بطقوس متقاربة كل التقارب في غالب الأمر (٢) .

من هنا نجد عبادة الشمس في فارس كما تقدم ونجدها في اليمن (٣) .

قال الله تعالى عن قوم سبأ : وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدمهم عن السبيل فهم لا يهتدون . ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون .

(١) الفلسفة الشرقية : غلاب ص ١٨٢ (٢) المسيحية نشأتها وتطورها ص ٧١

(٣) راجع التاريخ العربي القديم : (بحث ديتلف نيلسن) عن الديانة العربية القديمة

لله لا إله إلا هو رب العرش العظيم^(١) .

ويقول تعالى : ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم ايها تعبدون^(٢) .

لقد كان القوم يعبدون ما يظنونونه مصدر نفع وكان نظارهم قاصرا فوقفوا عند الشمس ولم يستطيعوا أن يصلوا إلى خالق الشمس أو اتخذوها واسطة بينهم وبينه .

وعندما بدأ البحث الأخلاقي كانت مشكلة الخير والشر هي السبب في الاختلاف في العقيدة .

فكما أن مسأله الكبيرة - بعد ذلك - هي التي ستكون من أسباب نشأة الفرق الإسلامية ، فإن مسألة الخير والشر هي التي ستلعب الدور الرئيسي في العقيدة الفارسية إذ لم يستطع حكماء العجم القدامى فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجد ههما معا ، انما ارتفعوا بخيرية الصانع وطيبته إلى أعلى مكان .

كان لا بد إذا من وضع مبدأ آخر ينتج الشر .

والعالم نزاع بين المبدأين أو بين القوتين ، أما هاتان القوتان فهما النور والظلام ، وبالفارسية : يزدان ، و دأهرمن ،^(٣) .

سبق دزادشت ، بالمناقشة في أصل الوجود : دكيومرث ، وإليه ينسب إثبات الأصلين : يزدان ، و دأهرمن .

إنه قرر أن : يزدان ، أزلى قديم وأن دأهرمن ، محدث مخلوق وان للشركان من النور من فكره رديته .

(١) سورة النمل آية ٣٤ — ٢٦

(٢) سورة فصلت آية ٣٧

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : النشار ص ١٧٤ — ١٧٥ ج ١

ويزدان = « اهورامازدا »

ثم بعد ذلك تكون الطائفة الثانية من الثنوية وهي الزروانية والنصوص
عنها تفيد مرة أن الشر (أهرمن) مخلوق ومرة أخرى أنه لم يزل^(١).
وبذلك نرى أن الثنوية تملأ الجو الفارسي قبل زرادشت، إن بلاد فارس
هي بلاد مذهب الاثنين،^(٢).

(١) يرجع إلى نفس المصدر ص ١٧٦ — ١٧٧ ج ١

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٥

الزرادشتية

عاش زرادشت في القرن السابع قبل المسيح

وقد ولد في «ازرييجان»

ومعرفة «مقاتق عليية عن «زرادشت» أمر غير ميسور في التفصيلات حيث قد أحيطت حياته بكثير من الأساطير وهو في ذلك شبيه بيوذا وبما قيل في المسيح وفي ولادته . والكتب الفارسية فيها كثير من هذه الأساطير .

ونحن هنا نأتي ببعض هذه الأساطير التي تقول

«إن الله عز وجل خلق في وقت ما في الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته خلقا روحانيا ، فلما مضت ثلاثة آلاف سنة ، اتقذ مشيئته في صورة من نور متلألئ على تركيب صورة الانسان ، واحف به سبعين من الملائكة المكرمين وخلق الشمس والقمر والكواكب والارض ، وبني آدم غير متحركة ثلاثة آلاف سنة ، ثم جعل روح زرادشت في شجرة انشأها في أعلى عليين ، وغرسها في جبل من جبال «ازرييجان» ، ثم مازج شبح «زرادشت» بلبن بقرة فشربه ابو زرادشت فصار نطفة ، ثم مضغة في رحم أمه ، فقصدها الشيطان وغيرها ، فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برئها ، فبرأت ، ثم لما ولد ضحك ضحكة تبينها من حضر ، واحتالوا على «زرادشت» حتى وضعوه بين مدرجه البقر ومدرجه الخيل ، ومدرجه الذئب ، وكان ينهض كل واحد منهم بحمايته من جنسه ، ونشأ بعد ذلك إلى أن بلغ ثلاثين سنة فبعثه الله نبيا ورسولا إلى الخلق (١) .

وما قالوه هكذا في «زرادشت» ، قد قيل في المسيح بعد ذلك .

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ١٧٧ — ١٧٨ ج ١

وقد تقدم بعض ما قاله علماء المسيحية في تأثرها بما سبقها .

أما عقيدة «زرادشت» بعد هذا فإنه ينسب إليه القول بأنه واحد إله الكون كله وأنه — أى زرادشت — نبيه الذى يوحى إليه^(١) .

«ولمّا نه - الإله - خصم هو دونه فى الرفعة وهو «اهرمان» إله الشر الذى سينهزم على عمر الزمن وسينعدم جنده وأنصاره بانعدام الرذيلة من فوق الأرض»^(٢)

وبذلك يذهب الشهرستاني أيضا حينما ينسب إلى «زرادشت» القول بأنه واحد هو الذى ابدع النور والظلمة وهو واحد لا شريك له .

ورأى الشهرستاني ليس مجمعا عليه فهناك من يرى أن «زرادشت» ثنوى^(٣) ولعل مرجع ذلك الخلاف أنه روى أنه تتلمذ على بعض أنبياء بنى إسرائيل ومن المعروف أن بنى إسرائيل موحدون ثم هو نشأ فى بيئة ثنوية . فإذا ما أضفنا إلى هذا أن المجمع عليه أن أساطير كثيرة حيكت حول «زرادشت» حتى كان الشك فى وجوده .

إذا وضعنا أمام أعيننا كل هذا كان المنهج العلمى يقتضى أن نقول ينسب إلى «زرادشت» :

أنه يقول بالوحدانية ، وينسب إليه أنه يقول بالثنوية . والقول بأحد الأمرين دون الآخر إنما هو من باب الترجيح لا اليقين ، لأن احتمال دخول عبادات أخرى من مناطق مجاورة أمر ممكن بسبب موقع البلاد فى مفترق الطرق التجارية حيث كان الناس ينقلون العقائد مع التجارة — كما تقدم — وحيث أنبياء بنى إسرائيل ومن قبلهم إبراهيم وإسماعيل على الجميع أفضل

(١) والمانوية تقول بزرادشت رسولا إلى أرض فارس المنى ص ١٥ ج ٥

(٢) الفلسفة الشرقية : غلاب ص ١٨٨

(٣)راجع فى ذلك المنى ج ٥ ص ٧٠ وما بعدها

الصلاة والسلام . ومن هذا لا يمكن التفريق بسهولة بين ما هو من الزرادشتية أساسا وبين ما نسب إليها وهو مأخوذ عن غيرها ويبقى الأمر أمر ترجيح .

وهذا الأمر ليس خاصا بالزرادشتية بل في كل الأديان غير الإسلام . وهذا ليس تعصبا للإسلام بدون وجه حق بل لأنه لا يوجد كتاب ديني - غير القرآن - الا وهو مشكوك في نسبه كله أو بعضه لصاحبه .

المانوية

ولد ماني سنة ٢١٥ ميلادية أو ٢١٦ في بابل .
وتروى عنه خوارق في مولده وحياته ، ويعتقد ماني أنه خاتم الأنبياء (١) .
وقد درس الدين الفارسي القديم وعقيدة زرادشت وكتبه والمسيحية
والغنوصية (٢) .

والعجيب أن ماني كانت له نظرة صائبة في الأناجيل فقد رفض الأناجيل
المعروفة ، ورأى التعارض الكبير بينها ، فاختر فقط بعض أجزاءها ، واستند
على أناجيل ، أعلن أنها أقدم من الأناجيل الأربعة .

وقرر أن المسيح أيضا لم يصلب ، وإنما الذي صلب شيطان تمثل صورته ،
وأعلن هذا إعلانا حاسما ، مستندا على الأناجيل التي بين يديه ، ومستندا على
الأخبار المتواترة التي وصلته وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح .
وكان لا يأبه بالعهد القديم القديم ، ويرى أن يد التغيير قد أصابته ولذلك
هاجم اليهود هجوما عنيفا .

ويرى كثيرون من المؤرخين الأوربيين صحة الكثير من آراء ماني فيما
يخص العهدين القديم والجديد (٣) .

أما مذهبه بعد ذلك فإنه ينطلق من نفس مبدأ الثنوية .
« إن العالم مركب من شيئين . نور وظلمة ، وهما قديمان لم يزلان (٤) » .

(١) المغنى ص ١٥ ج ٥ .

(٢) نشأة الفكر الفلسفي ص ١٨٢ ج ١ ، والغنوص أو الغنوصية هي كلمة يونانية
الأصل معناها المعرفة غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا خاصا هو التوصل بنوع
من الكشف إلى المعارف العليا : نفس المصدر ص ١٧١ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٢ (٤) المغنى ص ١٥ ج ٥

ثم يرى في مبدأى النور والظلمة أنهما « مختلفان في النفس والصورة ، ومتضادان في العقل والتدبير .

فجوهر النور ، فاضل حسن مختص بالصفاء والنقاء وطيب الريح وحسن المنظر ، ونفسه خيره كريمة نفاعه ، وكل خير وصلاح وسرور من فعلها ، ليس فيها شيء من الشر ولا من الضرر . وجوهر الظلمة على ضد ذلك من النقص والكدورة وذن الریح وقبح المنظر ، ونفسها نفس شريرة بخيلة سفيهة منتنة ضارة ، وكل شر وضرر وغم وفساد فمنها يكون^(١) .

وعن كيفية امتزاج النور بالظلمة يرى بعض المانوية أن سبب المزاج أن عالم الظلمة لم يزل يقطع حتى انتهت إلى حد النور في وقت المزاج وقال آخرون لم يزل تجول في عالمها فوقعت على النور بالخط لا بالقصد . وزعم جلهم في سبب ذلك أن أبدان الظلمة تشاغلته عن الإضرار بروحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور ولم تزل تحس بأن معها غيرها فبعثت الروح تلك الأبدان على نمازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر فتحيلت الظلمة في صورة قبيحة في كل جزء من أجزائها الخمسة فلما رأى ذلك ملك عالم النور وجه إليها ملكا من ملائكته من خمسة أجزاء من أجناسه الخمسة فأشرف على كل جند من جنودها الخمسة فأمرها فاختلطت النورية بالخمسة الظلمية فخالط الدخان النسيم ، والحياة والروح من النسيم والهلاك من الدخان . وخالط الحريق النار فالهلاك والإحراق من الحريق ، والإنار والمنفعة من النور . وخالط النور الظلمة فمنها الأجسام الكثيفة الغلاظ كالذهب والفضة والحديد والحجر والتراب وما أشبهه . فما فيها من الحسن والصفاء والمنفعة فمن النور وما فيها من أضرار ذلك فمن الظلمة . وخالط السموم الريح والضباب الماء ، فما فيهما من النفع فمن النور وما فيهما من الضرر فمن الظلمة^(٢) .

هنا نجدهم يجعلون النور مصدر المنفعة فهو خير ، ويجعلون الحريق مصدر
المهلك والأحراق فهو شر .

وهنا نسأل أليس من حقنا أن نقول للثنوية أن هذه الفروق التي جثم بها
إنما هي تحكم ؟

إن الإحراق ليس شرا كله فكلم من منافع لانستطيع أن نصل إليها إلا
عن طريق الإحراق وإن النور ليس خيرا كله فبعض الأشخاص ينتفعون
بالنور والبعض الآخر يتضررون به فهل يعتبر النور خيراً أو شراً ؟

ثم إننا نجد أمراً من الأمور لانستطيع أن نحكم عليه بأنه خير أو شر
فالنهر الذي يسقى الأرض ثم نجد بعض الزرع يفتقع بالرى والبعض الآخر
يتضرر به .

فهل يعتبر الرى خيراً أو شراً ؟

إن المذهب يبدو فيه الاضطراب .

ومذهب كهذا لا بد أن يصطدم مع نفسه ، وهذا ما حصل ، فعند ما نظر
ماني في الإنسان ، أدرك أنه مكون من جسم وروح ، والمادة أو الجسم الإنساني
أو الماكرو سكوم ، و الميكرو سكوم ، كما كانوا يسمونهما هما أصل الشر
والسوء في هذه الحياة لأنهما سجن الروح النورية^(١) .

وهذه الفكرة أدت بماني إلى ما بعدها ، لقد اعتبر أن مجرد وجود الروح
داخل الجسم سجن لها ، وهو شر ، ومن هنا يجب العمل على تخليصها
من سجنها .

ومن هذا نشأت عند ماني فكرة وجوب تخلص النفس من الجسم أو إنها
هذا العالم المادي يا ضعاف النوع البشري وإبادة النسل بواسطة حظار الزواج ،
وغير ذلك من وسائل التخريب والتدمير التي عمل على نشرها^(٢) .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٣

(١) الفلسفة الشرقية ص ٢٠٣

وبذلك نجد كل خطأ عنده يؤدي إلى خطأ آخر ، فقد كان من الممكن إلا يعتبر وجود الروح داخل الجسم شرا إلى هذا الحد الذي ذهب إليه وقد سبقه المتدينون والفلاسفة برأيهم في هذا الموضوع حيث لم يعتبروا وجود الروح داخل الجسم سببا للقول بإبادة النسل كما قال بل اعتبره المتدينون ، خيرا لأنه إرادة الله ، واعتبره الفلاسفة خيرا ، لأن النفس تكتسب معارف بواسطة الجسم ما كانت تستطيعها لو لم تحل فيه .

أما ماني فإنه لما اعتبر ذلك شرا حاول تخلص النفس منه فوقع في الأخطاء المتعددة حيث قد اضطر أن يقول بإبادة الجنس البشري .

وبالطبع وهو من البشر وجسمه سجن لروحه ولا بد من العمل على تخلص روحه من جسمه ، وهذا هو ما روى أن الملك قد قام به حيث قال الملك له : إن الحكيم المخلص لمذهبه يجب أن يبدأ هو قبل غيره بتطبيق هذا المذهب على نفسه ، فإن لم يفعل بدأ أنصاره ومريدوه بتطبيقه على أستاذهم .

ولما كنا من أنصارك فقد وجب علينا أن نبدأ بتطبيق هذه المبادئ عليك ثم أشار إلى الجلاد أن ابدأ بتدهيره ؛ ليؤمن قبل موته بالشروع في تحقيق مذهبه وقد حدث هذا بالفعل (١) .

ويظهر من مذهب ماني أنه :

لم يفتفع بالتوراة ولا بالإنجيل فيما يتصل بالله سبحانه إنه يقول بالثنوية . وهذا ما لم تقل به الكتب السماوية حتى المبدلة منها .

المزدكية

نسبة إلى مزدك .

وكانت حياته أواخر القرن الخامس الميلادي .

ولقد سار مزدك في نفس الطريق الذي سارت فيه المانوية . وبلاد الفرس .
عموما .

وهو الإيمان بالمبدئين القديمين إلا أنه يذهب إلى أن النور يفعل بالقصد ،
والظلمة تفعل بالخطيئة ، (١) .

ويذهب مزدك إلى أن العالم كي يتخلص من الأحقاد لابد من القضاء على
أسباب الحقد وأسباب الحقد تكمن في المال والنساء وامتلاكهما .

ومن هنا نادى بالشيوعية فلا ملكية ولا زواج بل تباح الأموال والنساء
إن هذه القوانين التي تحول بين الإنسان وبين ما يشتهي إنما هي من
صنع البشر وهي - كما يرى - عنوان الظلم .

ونادى بالقوانين الطبيعية التي هي سائده بين الحيوان .

هذه لمحة عن الديانات الفارسية ، وسيتبقى أثرها طويلا وربما حتى الآن في
الامة الفارسية .

فمن ناحية كان مذهب مزدك سببا في تفكك الامة الفارسية بل سبب
ضياعها كما يرى جمال الدين الأفغانى في رسالته الرد على الدهريين .

ومن ناحية أخرى كانت هذه الديانات الفارسية سببا في قلاقل عديدة
للمسلمين .

فقد كانت هذه الحركات تبدأ بمجموعة موتوره اعتنقت الإسلام في
الظاهر فقط ثم هي تضمر بعد ذلك كل سوء ومن هنا تتفنن في الكيد للإسلام .

يقول الإمام الغزالي في ذلك : تشاور جماعة من المجوس والمزديكيه وشرذمة من الشنوية الملحدين ، وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين ، وضربوا سهام الرأي في استنباط تبرير يخفف عنهم ما نابهم من استيلاء أهل الدين ، وينفس عنهم كربة ما دهاهم من أمر المسلمين حتى أخرجوا ألسنتهم عن النطق بما هو معتقدهم من انكار الصانع وتكذيب الرسل وجحد الحشر والنشر والمعاد إلى الله في آخر الأمر^(١) .

ولقد أدرك هؤلاء الموتورون أنهم لن يستطيعوا مقاومة المسلمين بالسيف فقالوا لابد لنا من حيلة . وحيلتنا هي : أن نتحل عقيدة طائفة من فرقهم هي أركهم عقولا وأسخفهم رأيا ... وهم الروافض^(٢) ، .

ثم بعد ذلك يسرون في طويق مرسوم يبدأ بذكر ما وقع لآل البيت على يد أعدائهم ثم ينتقلون إلى سب الصحابة ثم التشكيك في الأخذ عنهم فيصعب الرجوع إلى شرع ، فإذا بقى شيء من المتواتر وهو القرآن أولوه . وبذلك يتم لهم خلع المسلم من دينه .

ومن هنا يتضح لنا مدى تأثير المذاهب الفارسية في البيئة الإسلامية .

ولقد عاشت هذه المذاهب بعد أن جاء الإسلام وكانت تختفى لتظهر بعد ذلك من جديد .

وكانت هناك بعض العوامل التي ساعدت على بقاء هذه المذاهب في رموس أصحابها . من هذه العوامل :

١ - طبيعة الشعب الفارسي ونظرته إلى حكمائه :

فقد كان الحكم في الدولة الساسانية يقوم على الاعتقاد بنظرية الحق الإلهي المقدس للملوك .

(١) فضائح الباطنية ص ١٨

(٢) نفسه ص ١٩ .

وتاج دولة الفرس لا يلبسه إلا كائن إلهي يحاط بمظاهر الإجلال والتقديس .

وبلغ الاعتقاد بهذا درجة لم يكن من السهل أن يتنازل عنها الفارسي .
فقد كانت فارس قديما تحت حكم الملوك الأكمنيين ، وكان هؤلاء الملوك القدماء ينظر إليهم على أنهم مؤيدون بروح علوية .

وكانت هذه النظرة لها تأثير في سير الأمور في بلاد فارس . فإذا ما كان ملوك فارس من هذه الأسرة المعترف لها بالصلة الإلهية فإن كل أوامر تكون مقدسة . أما إذا كانوا من أسر أخرى فإن الأمر يكون بالعكس تماما .

ويظهر هذا واضحا في الملوك البارثيين^(١) ، فإنهم قد حاولوا إبان القرن الأول الميلادي أن يقوموا بحركة إصلاح ديني ، ولكن وضاعة مكانة الطبقة التي يذعنون إليها قد أحبطت مساعيهم ، فكانت الشعائر الدينية منذ ذلك الحين مهمة ، فزكت النار المقدسة تنطفئ

ولا شك أن الناس تصوروا أن إرجاع الملكية القديمة نصف الإلهية ، من شأنه أن يحيي من جديد العظمة القومية^(٢) .

لقد تحمل الناس حكم البارثيين على مضض حين رأوهم موفقين في طرد الأجني .

ولذلك عندما انهزم البارثيون أمام الرومان وجدنا الفرس ديبحثون عن ملك شرعي من الأرومة الأصلية المتحدرة من أنصاف الآلهة^(٣) .

وكان اردشير هو الملك الساساني الذي تبوأ العرش الفارسي الجديد^(٤) ،

سنة ٢٢٦ م .

(١) لما مات الاسكندر اخذت قواده وأهملوا بلاد فارس وانهزت بعض القبائل البارسية في شرق فارس (خراسان) هذه الظروف وكونت مملكة بارشيا المستقلة التي تشمل رقعة كبيرة من فارس القديمة .

(٢) علوم اليونان وسبلى انتقالها إلى العرب ص ١٦ .

(٤) نفسه ص ١٦

(٣) نفسه ص ١٥٢

فحقيدة الفرس في ملوكهم - وقد بلغت هذا الحد - لا يمكن أن تترك بسهولة .

فإذا كانوا لم يقبلوا ملوكاً منهم - البارثيين - حين وجودهم لا ينتسبون إلى الأسرة الأصلية . فكيف يقبلون أن يضيع ملكهم ويحكموا بأجنبي ، في الوقت الذي لم يسيطر الإسلام عليهم ، ولما يدخل في قلوبهم . ان الإنسان يطلب من المسلم أن يجاهد في سبيل دينه ويعتب عليه إذا لم يفعل ذلك .

أما إذا كان الشخص غير مسلم ، بل ويرى الإسلام عدواً له .
أما إذا كان كذلك فإنه لا يجوز أن تطلب منه ما تطلبه من المسلم الحقيقي .
فإذا أضفنا إلى هذا أن مبغض الإسلام كانت له في السابق ديانات ومذاهب إذا أضفنا هذا ، كانت توقعات الإضرار بالإسلام أرجح .

وهذا هو ما حصل بالفعل :

فإننا نجد هذه المذاهب والديانات كانت تظهر بأشكال مختلفة ، واضحة مرة ، ومتسترة مرات .

ولم يكن الفارسيون وحدهم في هذا بل انضم إليهم أصحاب العداوات القديمة كالحميريين .

ومن هنا نجد هذه الكثرة من الأشخاص الذين يظهرون على المسرح يشعلون نار الفتنة التي قضت على وحدة المسلمين .

ولنأخذ مثلاً على ذلك :

« الحسن بن الصباح ، وهو :

« الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن الحسين بن الصباح الحميري ،

ثم « سعيد الجنابي ، القرمطي وكان أكثر أتباعه من الحميريين .

والقرامطة يعتبرون أصل الشيوعية في الدولة الإسلامية .

ولقد سلكوا طرقاً عدة لتنفيذ ما يريدون

وهذه الطرق على تعددها يمكن إجمالها في طريقتين :

الأول: طريق العنف، بالاغتيالات، والقتال العلني فنجد الحسن بن الصباح يتخذ قلعة الموت (عش النسر) منطلقاً لأعماله ضد الدولة. وحوادث الاغتيالات التي تمت على يدى أتباعه تملأ كتب التاريخ.

وقد قضت هذه الاغتيالات على كبار رجال الدولة مثل نظام الملك، وابنه، ونخر الملك، وغيرهما كثير.

وأما القتال العلني.

فإننا نأخذ له بعض الأمثلة.

وأهم هذه الأمثلة: ما كان يقع لحجاج بيت الله الحرام على يدى أصحاب هذه الدعوات الهدامة.

واخترنا الهجوم على الحجاج، لأنه يدل على عقيدة هؤلاء المهاجمين: يروى ابن تغرى بردى فى أحداث سنة ٣١٢ هـ: «وفىها عارض، أبو طاهر بن أبى سعيد الجنابى القرمطى، الحاج، وهو فى ألف فارس، وألف راجل.

وكان من جملة الحجاج «أبو الهيجاء عبد الله بن حمدان، و «أحمد بن بدر، عم السيدة أمر المقتدر، و «شقيق، خادمها، وجماعة من الأعيان، فأسر القرمطى الجميع، وأخذ جميع أموال الحاج، وسار بهم إلى هجر [قاعدة البحرين]، ثم بعد أشهر أطلق القرمطى أبا الهيجاء عبد الله بن حمدان المذكور.

وذكر ابن حمدان أن القرمطى قتل من الحاج من الرجال ألفين ومائتين، ومن النساء ثلاثمائة، وبقى عنده بهجر ألفان ومائتا رجل، وخمسمائة امرأة،^(١).

وفى أحداث سنة ٣١٧ يقول:

وفىها سير المقتدر ركب الحاج مع منصور الديلمى فوصلوا إلى مكة سالمين فوافاهم يوم التروية عدو الله أبو طاهر القرمطى، فقتل الحجاج قتلًا ذريعًا فى فجاج مكة، وفى داخل البيت الحرام - لعنه الله - وقتل ابن محارب أمير مكة.

المنجوم الزاهرة.

وجلس أبو طاهرة على باب الكعبة ، والرجال تصرع حوله في المسجد الحرام يوم التروية ، الذى هو من أشرف الأيام وهو يقول .

أنا لله وبالله أنا يخلق الخلق وأفنيهم أنا

هنا نجد القتل الذى أفنى هؤلاء الحجاج من غير ذنب اقترفوه .

نقول هذا ما كان ليحدث لو كانت هناك عقيدة ثابتة في الله وفي الإسلام .

الطريق الثانى الذى طرقه أصحاب الدعوات الهدامة هو ، طريق الفكر ،

وذلك يثبت دعائهم في أنحاء البلاد .

والداعى اختيار بصفات معينة من الذكاء والفطنة ، وصدق الفراسة .

وصفاته هـ - هذه تمكنه من معرفة الشخص الذى يمكن استدراجه

وضمه إليه .

والداعى في دعوته لا يسلك طريقا واحدا مع كل الناس ، فقد يصلح لهذا

مالا يصلح لذاك وكان من وسائلهم : التشكيك .

عندما يرى أن الضحية قد أنس به يتجه إلى مقصده بأن د يجتهد في تغيير

اعتقاده المستجيب ، بأن يزلزل عقيدته فيما هو مصمم عليه .

وسبيله أن يبدأ بالسؤال عن الحكمة في مقررات الشرائع ، وغوامض

المسائل وعن المتشابهة من الآيات ، وكل مالا ينقدح فيه معنى معقول .

فيقول في معنى التشابه : ما معنى د الر ، و د كيعص ، و د حم عسق ، إلى

غير ذلك من أوائل السور .

ويشكك في الأحكام : ما بال الحائض تقضى الصوم دون الصلاة :

ويشكك في أخبار القرآن فيقول : ما بال أبواب الجنة ثمانية وأبواب

النار سبعة .

وهكذا ينتقل به من حالة إلى حالة إلى أن يقنعه بأن وراء الظاهر

أسراراً، وأن هذه الأسرار لا تكشف لغير أهلها ثم يأخذ عليه العهد بأن يكتم كل ما يسمعه، ولا يظهره إلا بإذن. وتكون نهاية الأمر أن يعمل الداعي على أن يتحلل المدعو من كل ما يتصل بالدين وهذا مادعاة الإمام الغزالي بحيلتى الخلع والسلخ . وهما فى حقيقة الامر متفقان .

وإنما يفترقان فى أن الخلع يختص بالعمل . فإذا أفضوا بالمستجيب إلى ترك حدود الشرع ، وتكاليفه يقولون وصلت إلى درجة الخلع .

أما السلخ فيختص بالاعتقاد ، الذى هو خلع الدين .

فإذا انتزعوا ذلك من قلبه . دعوا ذلك سلخا .

وسميت هذه الرتبة . البلاغ الأكبر (١) .

ولم يقف العمل الفكرى ضد الدين على عمل الدعاة فقط بل وجدنا الدعوة ضد الأديان — كأننا أمام المذاهب الإلحادية فى العصر الحاضر — تدخل الكتب بطريقة لا ينتبه إليها إلا الخاصة ولناخذ مثالا على هذا كتاب د كيلة ودمنه ، الذى يحوى بين صفحاته تشكيكا فى كل الأديان .

ففى الباب الذى جاء على لسان برزويه (٢) ، يريد برزويه ، أو ابن المقفع ، أن يصل من اختلاف الآراء ، وتعدد الأديان إلى رفضها جميعها ، وعدم التدين بواحد منها .

ويقدم لذلك بمقدمة شيقة فيقول :

« وقد وجدت آراء الناس مختلفة ، وأهواءهم متباينة ، وكل على كل راد ، وله عدو ومغتاب ، ولقوله مخالف .

(١) يرجع فى ذلك إلى فضائح الباطنية ص ٢١ وما بعدها .

(٢) من المفكرين من يرى أن هذا الباب من وضع ابن المقفع ، بقصد التشكيك فى الدين . يرجع فى ذلك إلى د . النشار فى كتاب نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام .

فلما رأيت ذلك لم أجد إلى متابعة أحد منهم سبيلا ، وعرفت أني إن صدقت أحدا منهم في ذلك كنت كالمصدق المخدوع .

ثم يروى قصة ذلك الرجل الغني الذي شعر بأن اللصوص علت ظهر بيته ، فأخذ ذلك الغني يخاطب زوجته بصوت مرتفع ، حتى تسمعه اللصوص ، وبين لزوجته أن سبب غناه هو السرقة ، وأنه كان يذهب ليلا إلى سطح المنزل المراد سرقة ، وينتهي إلى الكوة التي يدخل منها الضوء ، ثم يتلو رقية معينة ثم يعتنق الضوء فلا يشعر بوقوعه أحد ، وعند ذلك يأخذ كل ما في البيت ثم يتلو تلك الرقية نفسها ، ويعتنق الضوء ، فيجذبه ، فيصعد إلى أصحابه ، ويرجعون سالمين فلما سمع اللصوص الذين كانوا بالسطح هذا الحديث بين الرجل وزوجته انخدعوا به وقام قائدهم إلى مدخل الضوء وتلا الرقية ثم اعتنق الضوء لينزل إلى أرض المنزل ، فوقع على أم رأسه منكسا . فوثب إليه الرجل بهراوته .

وقال له : من أنت ؟

قال : أنا المصدق المخدوع ، المغتر بما لا يكون أبدا .

وهذه ثمرة رقيتك ثم يقول د برزويه ، أود ابن المقفع ، فلما تحرزت من مالا يكون ، ولم آمن إن صدقته أن يوقعني في مهلكة ، عدت إلى طلب الأديان ، والتماس العدل منها ، فلم أجد عند أحد ممن كلمته جوابا فيما سألته عنه فيها ، ولم أرفي من كلوني به شيئا يحق لي في عقلي أن أصدق به ولا أن أتبعه .

فقلت - لما لم أجد ثقة آخذ منه - : الرأي أن ألزم دين آبائي وأجدادي الذي وجدتهم عليه فلما ذهبت أتس العذر لنفسي في لزوم دين الآباء والأجداد لم أجد لها على الثبوت على دين الآباء طاقة ، بل وجدتها تريد أن تتفرغ للبحث عن الأديان والمسألة عنها والنظر فيها .

ثم يذكر بعد ذلك أنه خطر بباله قصر العمر وأنه لا يكفي للبحث الذي تريده النفس وعند ذلك رأى أن الخير في أن يأخذ بما تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان فلا يقتل ، ولا يخون ، ولا يكذب ، ولا يكذب بالبعث ولا القيامة الخ .

ونلاحظ هنا : أنه يذكر كل ما يتعلق بالزهد في الدنيا ، ولكنه لا يذكر العبادات كالصلاة والصوم والحج أو الزكاة بفرضيتها .

نرى الأديان كلها قد وضعت موضع الشك عنده ولكنه يفعل ما يفعل من خصال طيبة لأن نفسه لا ترضى الدنية .

وإذا كان ابن المقفع حاول أن يعترض على الأديان كلها بطريقة لا يدركها إلا الخواص .

إذا كان ابن المقفع ، هكذا فإننا نجد الشك يظهر في نواع أخرى و ينتشر حتى يكون على لسان العوام .

فالفتيات يتغنين علنا بشعر كله تشكيك ، وطعن في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

والمثل الذي نضربه لهذا هو :

الصناديق يقول عنه أبو العلاء .

وأما المذسوب إلى الصناديق فإنما يحسب من الزنادق وأحسبه الذي كان يعلم بالمنصور .

ظهر سنة سبعين ومائتين ، وأقام برهة باليمن ، وفي زمانه كانت القيان تلعب بالدف وتقول :

خذي الدف يا هذا والعبي	وبنى فضائل هذا النبي
تولى نبي بنى هاشم	وقام نبي بنى يعرب
فما تبتغى السعى عند الصفا	ولا زورة القبر في يثرب
إذا القوم صلوا فلا تنهضى	وإن صوموا فكلى واشربى
ولا تحرمى نفسك المؤمنين	من أقرين ومن أجنب
فكيف حلت لذاك الغري	ب وصرت محرمه للاب
أليس الغراس لمن ربه	ورواه في عامه المجذب
وما الخمر إلا كماء السحا	ب طلق فقدست من مذهب ^(٢)

(١) رسالة الفران ص ٢٢٦ ج ٢ (٢) نفسه ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ويعرب

ابن قحطان أبو اليمن وهنا نجد المعصية بين القحطانيين والمضريين .

ولما وجد العباسيون أن الأمر قد وصل إلى هذا الحد ، وأن الإسلام قد أصبح هدفا لهؤلاء الأعداء .

لما رأى العباسيون هذا لم يتوانوا في الأمر .

ولم يرحموا هؤلاء الخارجين على الدين ، وبذلك أصبحت الشدة سمة العصر فالخارجون عندما تقوى شوكتهم لا يقفون عند حد وقد تقدم ما أصاب حجاج البيت الحرام على أيديهم ، والاعتيالات التي راح ضحيتها خيرة الرجال (١) .

وكذلك الدولة ، ما وجدت سبيلا للقضاء على الخارجين على الدين إلا سلكته ، ولكن لا شك كان الخلفاء يتفاوتون في هذه الناحية ،

فنجد من أشدهم في هذا ، المهدي ، العباسي .

يقول ابن تغري بردي في أحداث سنة ١٦٦ :

« وفيها قدم وضاح الشروي بعبد الله بن الوزير أبي عبيد الله يعقوب ... وكان رمى بالزندقة فقتله المهدي بحضرة أبيه ، وأباد المهدي الزنادقة ، وقتل منهم خلائق .

وفي أخبار سنة ١٦٧ يقول : إن بشار ابن برد توفي فيها (٢) .

ثم يقول عنه « وكان يرمى بالزندقة ، ويروى عنه أنه كان يفضل النار على الأرض ، ويصوب رأى إبليس في امتناعه من السجود لآدم صلوات الله عليه ويقول في نفس السنة :

« وفيها جد المهدي في تتبع الزنادقة ، والبحث عنهم في الآفاق وقتل منهم خلائق (٣) .

(١) ص ٦٥ وما بعدها (٢) أمر الخليفة المهدي بضربه حتى الموت .

(٣) سيأتي موقف علماء الكلام في الدفاع عن الدين ضد الزنادقة .

ومن الفقهاء من كان شديداً على الزنادقة ، حيث أفتى بعدم قبول توبتهم
يقول أبو العلاء :

« ولكن الزندقة داء قديم ، وقد رأى بعض الفقهاء أن الرجل إذا ظهرت
زندقته ، ثم تاب فزعا من القتل لم تقبل توبته ، وليس كذلك غيرهم من الكفار .
وبذلك نرى أن مسألة العقيدة كانت الشغل الشاغل للأمة في هذه الفترة .
ولقد وضح ما قلناه من أن المذاهب الفارسية القديمة لم تنته بمجيء الإسلام .
وأنها كانت تجد لها الدعاة من كل طبقة .

فالشيوعية تأخذ بمجموعة ، والاعتراف بالسلب والنهب يأخذ بمجموعة
ثانية ، والتخلص من التكاليف بمجموعة ثالثة ، والتشكيك في الأديان على
طريقه ابن المقفع يأخذ بمجموعة رابعة ، وحتى الغناء المبني على المغالطات ...
وهكذا .

وهذا ما جعل الدفاع عن العقيدة في هذه الفترة أمرا شاقا يحتاج لنوع
خاص من الناس .

الفصل الرابع

الاديان في الهند

بلاد الهند شبه جزيرة تبلغ مساحتها ما يقرب من مليوني ميل مربع وهي إحدى الدول الآسيوية ويطلق عليها لسعتها شبه القارة الهندية .

وأصل تسميتها ترجع إلى نهر « السند » ، ذلك النهر الكبير الذي يجري في الجزء الغربي من بنجاب واسمه مشتق من اللفظة الإقليمية « سندو » ، ومعناها نهر .

وقد حورها الفرس إلى كلمة « هندو » ، ثم أطلقوها على الهند الشمالية كلها في كلتهم « هندوستان » ، أي بلاد الأنهار .

ومن هذه الكلمة الفارسية « هند » ، نحت الاغريق كلمة « الهند » . وهي التي بقيت إلى اليوم^(١) .

والهند تختلف في تضاريسها ، وأجوائها ، فالشمس الحارقة تجدها في جنوب وديان الأنهار حيث السهول تحتاج — كي تزرع — مشقة قد لا يطيقها إلا القليل .

كما تنتشر الحرارة أيضا من دلهي إلى سيلان حيث يظهر ضعف الأبدان . ولكي تخف الحرارة يجلس الانسان ساكنا لا يعمل شيئا .

(١) بتصرف قليل من كتاب قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد الأول ص ١١-١٢ ويلاحظ أن حرف « س » في اللغة السانسكريتية يقابل حرف الهاء في الفارسية ، ومن هنا أصبحت كلمة « سند » « هند » عند الفارسيين . عن هامش قصة الحضارة .

من هنا كانت الديانة والفلسفة المسالمتين في الهند فإذا ما جاءت في الصيف الرياح الموسمية ، بمطرها المخصب كان التفاؤل .

وإذا امتنعت الرياح الموسمية عن هبوبها تضورت الهند بالجوع وطافت بها أحلام ، والزفانا (١) .

كان لسعة البلاد هكذا ، واختلافها في التضاريس ، والجو ، والجذب ، والمخصب ، ثم اختلاف أنواع الناس الذين عمروا هذه البلاد ، حيث جاء الآريون فوجدوا أقواما لهم مدينتهم ، وأديانهم .

كان لكل هذا أثره في اختلاف عقائد الهند ، وفلسفاتها .

فقد عرفت الهند جميع أنواع العقائد والفلسفات تقريبا .

تجد فيها البوذية كما تجد فيها التوحيد ، كما تجد فيها وحدة الوجود .

إنها تقترب من أن تحوى مثالا لكل مراحل العقيدة يقول عنها «ول ديورانت» ،

— بعد أن يشير إلى تنوع أديانها وفلسفاتها — :

« تلك هي الهند التي يفتح لنا أبوابها البحث العلمي الدءوب ، كأنها قارة عقلية جديدة ، يفتحها البحث العلمي أمام العقل الغربي الذي كان بالأمس يظن أن المدنية نتاج أوربي خالص ، لا يشاركها بهد آخر (٢) » .

ولم تكن الهند معزولة عن غيرها من البلاد بل كانت هناك العلاقة التجارية ، والدينية ، والفنية ، بين مدن الهند وبين المدن الأخرى التي كانت لها شهرتها الدينية ، والفكرية ، في تلك العصور السحيقة ، مثل بابل وسومر (٣) .

والرحلات — كما تقدم — لها أثرها في نقل العقائد الدينية من مكان إلى آخر .

(١) نفسه ص ١٤ والزفانا هي الغاية التي ينتهى إليها الانسان بعد خلاصة من كل

ألم ، وفوزه بالنجاة الحقيقية الفلسفة الشرقية : غلاب ص ١٤٣

(٢) قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد الأول ص ١٠

(٣) يرجع إلى نفس المصدر ص ١٦

وإذا كانت الهند هكذا :

سعة في المساحة ، واختلاف في الطقس ، والتضاريس وتنوع في العقائد ، والفلسفات .

إذا كانت الهند هكذا فإنه يجب الحذر عند بيان عقائدها فلا يحكم عليها في العقائد بحكم يشملها كلها .

° ° °

لقد عبت الحيوانات في الهند .

وأقدم قوم وصلت إلينا أخبارهم وهم « الناجا » كانوا يعبدون الثعبان . وفي الآثار التي كشفت في حوض نهر السند ، وجد خاتم يتألف من رأسين من رموس الثعابين إشارة إلى عبادة شعب « الناجا » للثعبان^(١) .

ومن هذه الآلهة التي كان الهنود يعبدونها ما وجد بعد ذلك في العصور التالية مثل « ناندس » ، الثور المقدس و « الباكشا » ، أو الآلهة من الأشجار .

ولم تكن العبادة موجهة إلى ذات الثعبان أو الثور أو الشجر بل هي عبادة روحانية موجهة طوطمية لأرواح تسكن الحيوان ، والأشجار ، ونجارى المياه .

وهذه العبادة للأشجار في الهند لها ما يبررها من وجهة نظرهم ، ففي شمال الهند تعتبر الشجرة المعروفة باسم إمبرليكا أوفيسيناليس *Emblica officinalis* شجرة مقدسة . وفي اليوم الحادى عشر من شهر « فالجون » ، phalgun (فبراير) من كل عام تصب أنواع الأشربة تحت تلك الشجرة ، ويلف حول جذعها شريط أحمر وأصفر ، ثم تقام الصلوات لها ، كي تمنح الخصوبة للنساء ، والحيوانات ، والزرع .

(١) ارجع إلى نفس المصدر

كذلك تعتبر ثمار جوز الهند في شمال الهند أيضا من أكثر الفواكه قدسية، ويطلق السكان على شجرتها اسم سريبالا sribhala أو فاكهة سري Shri ، ربة النجاح والنماء، كما أنها تعتبر رمز الخصوبة ، ولذا فإنها تحفظ في كل تلك المنطقة ، في الهياكل المقدسة ، كي يقدمها رجال الدين ، والرهبان للنساء اللاتي يرغبن في الذرية^(١).

وتقدس الأشجار كان يتبعه تقديم الضحايا ، فقد كان من عادة الناس في جبال كانجارا في البنجاب أن يقدموا كل عام إحدى فتياتهم قربانا لأحدى شجرات الأرض العتيقة ، وكانت الأسر في القرية تتناوب فيما بينهم

(١) النص الذهبي ص ٢٠٩ - ٢١٠ وليست عبادة الأشجار خاصة بالهند وحدها ففي قبائل « وازيكا » في شرق أفريقيا يتصورون « أن لكل شجرة - وخاصة شجرة جوز الهند - روحها الخاصة بها ، وأن قطع إحدى أشجار جوز الهند يعادل جريمة قتل الأم ، لأن تلك الشجرة تههم الحياة ، والغذاء مثلا تفعل الأم مع صغارها » وينظر الناس في غرب أفريقيا من السنغال إلى النيجر بكثير من التقديس والتبجيل إلى أشجار القطن الحريري التي تنمو جذوعها الضخمة إلى ارتفاع شاهق بحيث تعلو فوق كل الأشجار الأخرى في الغابة ، ويعتقدون أن الأرواح تسكن فيها وبين الشعوب التي تتكلم لغة الأيوو Ewe على ساحل العبيد يعرف الإله الذي يعيش في هذه الأشجار العملاقة - أو في بعضها على الأقل باسم الإله « هانتن » Huntin . وتحاط الأشجار التي يسكنها بنطاق من سعف النخل رمزاً على قداستها ، كما تثبت القرابين من الدجاج أو حتى القرابين الآدمية إلى جذوع تلك الأشجار أو تلقى تحتها « وفي بعض الأحيان يسود الاعتقاد بأن أرواح الموتى هي التي تبعث الحياة في الأشجار ، فالناس في قبائل الديري Dieri في وسط استراليا مثلا يقدسون أشجارا معينة بالذات على اعتبار أن أسلافهم الموتى يحلون فيها » ويعتقد بعض سكان جزر الفيليبين أن نفوس أجدادهم تحل في أشجار معينة أيضا وبذلك فإنهم يتجنبون قطعها ما أمكن » النص الذهبي ص ٢٩١ وما بعدها .

تقديم هذه الضحية ، ولكن هذه الشجرة قطعت منذ سنوات قليلة ،^(١) .
وعبادة الأشجار كما كانت في الهند ، كانت كذلك عند الآريين ، فالذى
لاشك فيه هو أن عبادة الشجر كانت توجد عند كل الأسر الأوربية الكبيرة
التي تنتمى إلى الجنس الآرى .

وفي مدينة « أويشالا » - العاصمة القديمة للسويد - كانت هناك غيضة مقدسة
تتمتع أشجارها كلها بالقداسة ذاتها التي تتمتع بها الآلهة .. والأدلة على انتشار
عبادة الشجر في اليونان وإيطاليا القديمة كثيرة جدا .. ففي « القورم » وهو
مركز الحياة الزاخر ظلت عبادة شجرة التين المقدسة ، التي ارتبطت باسم
« رومولوس » ، قائمة حتى أيام الامبراطورية ،^(٢) .

هكذا نجد عبادة الشجر موجودة عند الهنود ، وعند الآريين - كما هي
موجودة عند غيرهم من شعوب العالم - فهل يعطينا ذلك الحق في أن أحد الشعبين
- والقرابة بينها معروفة - قد نقلها عن الآخر ؟ أى الفريق الذى هاجر قد أخذ
معه هذه العبادات أو أن هذا من توافق الخواطر فيعبد الإنسان ما يظنه
مصدر نفع .

وبما يجب يجب أن تعرفه أن العوام هم الذين ينحطون في عبادتهم .
يقول البيروني : « ثم إذا تجاوزنا طبقة الخواص من الهند إلى عوامهم
اختلفت الأقاويل عندهم ، وربما سمجت كما يوجد مثله في سائر الملل ،^(٣) .

والهندي عندما كان يتوجه إلى الأشجار بالعبادة ، إنما كان - كغيره ممن
يشاركه هذه العبادة - يتوجه إلى الأرواح التي يظنها تأوى إليها أو تحل فيها
وما لا يمكن استرضاؤه بالعبادة فلتكن السيطرة عليه بالسحر ولما كانت

(٢) نفسه ص ٣٨٨

(١) نفسه ص ٣٩٣

(٣) الفلسفة الهندية ص ٢٤ - ٣٥

بعض هذه الأرواح طيبا ، وبعضها خبيثا ، فلا يستطيع حفظ الجسم من دخول الشياطين فيه ، وتعذيبه ، في حالات المرض أو الجنون تلك الشياطين التي تملأ الهواء ، إلا مهارة عظيمة في أمور السحر .

ومن ثم نشأت مجموعة الرقي في «فيدا أثارفا» أى سفر الإلمام بالسحر^(١) .
هنا نجد الهندي يتعامل مع القوى التي يراها مسيطرة مرة بالعبادة ومرة بالسحر .

وسواء أتعامل مع هذه القوى بالعبادة أم بالسحر ، فإن الوسيط الذي بينه وبين هذه القوى في العبادة أو السحر هم الكهنة^(٢) .
ومن هنا أخذ الكهنة تلك المكانة التي لا يدانهم فيها أحد فأنزلهم الشعب منازل الآلهة ،

ففي «الهند نجد أن الثالث الهندوكي الأعظم الذي يتألف من براهما . و «فيشنوا» و «سيفا» لا يزال خاضعا لقوة السحرة ، الذين يتمتعون بفضل تعاويذهم بنوع من الشعور بالاستعلاء على أقوى الأرباب ، مما يضطر هذه الأرباب ذاتها للخضوع لهم ، والاستجابة لكل ما يأمرها به سادتها السحرة ، وتحقيق مطالبهم في الأرض ، أو في السموات .

وثمة قول شائع في كل أنحاء الهند من أن الكون كله خاضع للآلهة ، وأن الآلهة خاضعة للتعاويذ ، وأن التعاويذ خاضعة للبراهمة ، فالبراهمة إذا هم آلهتنا^(٣) .

(١) نفسه ص ٣٠ .

(٢) في أحيان كثيرة يكون هنا «فرق بين رجل الدين والسحر» وهذا يفسر لنا ذلك العداء الذي يبديه رجل الدين نحو الساحر خلال التاريخ .

يرجع في هذا إلى كتاب النصن الذهبي ص ٢٢٢ .

(٣) النصن الذهبي ص ٢٢٢

وفي الفيدا وهو الكتاب المقدس قسم خاص وهو القسم الرابع (أتار فانا فيدا) يشتمل على أدعية ، وأوراد ، ورقى ضد السحر ، وضد الأرواح المدمرة الخبيثة (منترا) ووجود قسم في الكتاب المقدس هكذا دليل على نظرة القوم إلى السحر .

والفرق بين التعامل مع القوى المسيطرة على العالم عن طريق العبادة ، والتعامل معها عن طريق السحر ، أنه بالسحر يجبرها أو يقهرها — كما يزعمون — وبالعبادة يعمل على إرضائها واستمالتها .

ما تقدم كان هو بعض عقائد العوام الذين لم تكن لهم طاقة على الانتقال من المحسوس إلى المعقول .

وأما الخواص فإنهم كانوا على خلاف ذلك تماما والبيروني يبين عقيدة الخواص في الله سبحانه فهو : « الواحد الأزلي من غير ابتداء ، ولا إقتهاء ، المختار في فعله القادر الحكيم ، الحي ، المحيي ، المدبر المبق ، الفرد في ملكوته عن الأضداد ، لا يشبه شيئا ، ولا يشبه شيء .. ثم يأتي بهذه المحاوره :

قال السائل في كتاب باتنجل :

من هذا المعبود الذي ينال التوفيق بعبادته ؟

قال المجيب : هو المستغنى بأزليته ، ووحدايته عن فعل المكافأة عليه براحة تؤمل وترتجى ، أو شدة تخاف وتتقى . والبريء عن الأفكار ، لتعالیه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة . والعالم بذاته سرمد ، إذ العلم الطارىء يكون لما لم يكن بمعلوم ، وليس الجهل بمتجه عليه في وقت ما أو حال .

ثم يقول السائل بعد ذلك :

فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟

ويقول المجيب : له العلو التام في القدر لا المكان ، فإنه يحل عن التمكن ،

وهو الخير المحض التام الذى يشتهقه كل موجود . وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل .

قال السائل : أفتصفه بالكلام أم لا ؟

قال المجيب : إذا كان عالما فهو لا محالة متكلم .

قال السائل : فإن كان متكلماً لأجل علمه ، فما الفرق بينه وبين العلماء

الحكماء الذين تكلموا من علومهم ؟

قال المجيب : الفرق بينهم هو الزمان ، فإنهم تعلموا فيه ، وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين . ونقلوا بالكلام علومهم إلى غيرهم ، فكلامهم وإفادتهم فى زمان ، وإذا ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال ، فالله سبحانه عالم متكلم فى الأزل . وهو الذى كلم إبراهيم ، وغيره من الأوائل على أنحاء شتى : فمنهم من ألقى إليه كتاباً ، ومنهم من فتح لواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه فنال بالفكر ما أفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم .

قال المجيب : علمه على حاله فى الأزل ، وإذا لم يجهل قط فذاته عالمة لم تكتسب علماً لم يكن له (١) .

وهكذا يسير فى وصف الإله بالكمال ثلاثى به فهو يعبد برغم أنه لا يلحقه الإحساس فهو معقول للنفس وإن غاب عن الحواس .

ونلاحظ فى هذا الحوار شيئاً يختلف عن مذهب البراهمة الهندوس وأنهم ينكرون النبوة ، فالفقرة التى نقلناها ، تبين أن هناك اتصالاً بين الله والخلق وأن هناك كتباً ووحياً .

وهذا الإيمان بوجود إله واحد أزلى ليس هو عقيدة كل الهندوس كما تقدم | بل ولا يمكن أن يكون نتاج العقل وحده دون التأثير بالوحي .

ولما كان البيروني قد نقل عن كتاب د باتنجل ، وهو كتاب المدرسة اليوجية الحديثة والذي كتب نصوصها هو د باتنجالي ، الذي عاش في القرن الرابع بعد المسيح^(١) . فإن فرصة الأخذ عن الكتب السماوية تكون كبيرة وهو ما نقول به .

ولا يمكن أن يقال إن هذا يعتبر تطورا في العقيدة لأن العقل الإنساني لا يمكن أن يدرك هذه الصفات الإلهية بنفسه وبذلك لا يمكن القول بأن شعبا ما هو الذي انتقل من التعدد إلى الوحدة ووصف الاله هكذا ، مجتازا كل هذه المراحل بنفسه وبدون وحى .

لقد درج مؤرخو الأديان على أن الإنسانية أولا كانت متعددة لتعدد مظاهر الطبيعة ثم بمرور الزمن بدأت تنتقل إلى التوحيد وهذا الرأي يذكر على أنه قضية مسلمة .

ولكنه في الحقيقة يحتاج إلى بحث .

إذ يمكن القول بأن الإنسان أمام مظاهر الطبيعة عدد الآلهة .

ثم في بعض الأحيان كان يرى أن بعض هذه الآلهة فقد سلطانه فينتقل إلى غيره .

ومن هنا - مادام مرشده هو عقله فقط - يمكن أن ينتقل من كثرة المعبودات إلى قلتها كما يمكن العكس .

أما القول بأنه بالتدريج بدأ ينتقل من التعدد إلى التوحيد ثم يضاف إلى ذلك بأنه وصل بنفسه إلى وصف الله سبحانه بتلك الأوصاف إلى ذكرها البيروني .

نقول أما هذا القول فإنه لا يمكن تسليمه .

وذلك لأنه ليس في طاقة البشر .

(١) يرجع إلى الفلسفة الشرقية : د / غلاب ص ١٦٥ .

لأنه ميدان ما وراء الطبيعة ، والعقل البشرى قاصر عن الوصول إلى اليقين فيه بنفسه .

ومن هنا كانت الحاجة إلى الرسالة أشد ما تكون في هذا الميدان . حيث يأخذ الإنسان عن الرسل ما يتصل بالله سبحانه (١) .

وعند ما يترك العقل ونفسه في هذه النقطة فإنه يضل ، ويضيف لله أوصافا لا تليق بذاته .

إن هذه التفاصيل التي ذكرها البيروني كل نقطة فيها تدل على أنها مأخوذة من الوحي .

لذلك ننهي إلى أن الهند كانت متعددة في الآلهة ، ثم خرجت من التعدد إلى الوحدة ثم وصفت الآلهة بصفات الكمال هذه بناء على تأثرها برسالات إلهية عرفتها بطريق أو بآخر .

وبذلك يجب أن نأخذ بحذر أمثال قول الدكتور غلاب الذي يقول فيه: كان تعدد مظاهر الطبيعة في أول الأمر منشأ لتعدد الآلهة في الفيدا ، كما هي الحال عند أكثر الشعوب في عهود مذاجتها ، ثم بدأنا نلاحظ أن الأجزاء المتأخرة من هذا الكتاب أخذت تباعد شيئا فشيئا بين الآلهة ، وبين الأسماء التي تحدد اختصاصاتها ، وتطلق عليها اسما واحدا جليلا يشملها جميعا (٢) .

إن هذا الرأي يعني أن الإنسانية انتقلت بنفسها من التعدد إلى التوحيد ثم إلى وصف الله سبحانه بصفات الكمال كل هذا بدون عمل حساب للرسالات الإلهية التي لم تخل بيثة من التأثير بها . وهذا ما يبين أنه غير مسلم .

وإذا وجدنا في العقيدة الهندية انحرافا فإن معناه أنهم لم يتأثروا بالرسالات السماوية في هذه الناحية ، كما نجد ذلك واضحا في القول بوحدة الوجود أو التناسخ ، إلخ

(١) التدين وإدراك أن الله موجود فطرة أما أنه سبحانه موصوف بكذا فلا بد فيه من رسول .

(٢) الفلسفة الشرقية ص ٩٨

وحدة الوجود

القول بوحدة الوجود يعنى أن الله موجود وهو كل شيء ، وهناك مظاهر متعددة له ، وبعبارة أخرى العالم هو الله والله هو العالم ظهر بمظاهر متعددة .

أما من يعارض وحدة الوجود فإنه - مادام يقرب وجود الله - يرى أن الخلق خارج عن الخلق ، وموجود غير ممزوج بالاشياء .

وفي الفكر الهندي نرى القول بوحدة الوجود قولاً أصيلاً يقول البيروني عن الهند .

« ومذاهبهم ، وإن كثرت ، فإن قطبها ما عليه البراهمة ، وقدر شحو الحفظه وإقامته . وهو الذى نحكيه ، ونقول انهم يذهبون فى الوجود إلى أنه شيء واحد فإن باسديو يقول فى الكتاب المعروف بكيتا ، .

« أما عند التحقيق فجميع الاشياء الهية لأن « بشن ، جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لاكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم ، وضديهما على ما هو مذكور فى يذ ، (١) .

والقول بوحدة الوجود فى الفكر القديم ليس وقفاً على الهندي ، بل هو أوسع من ذلك . فقد عرفت لوحدة الوجود « صور فى البراهمة والكوتقوشية ، كما بدت لها مظاهر فى الفلسفة الأيونية .

وأوضح ما تكون لدى الرواقين ، والأفلاطونيين الذين شاءوا أن يردوا الكون إلى أصل الهى (٢) .

(١) الفلسفة الهندية ص ٤٣ .

(٢) الكتاب التذكارى عى الدين بن عربى بحث د : إبراهيم بيومى مذكور .

ووحدة الوجود هذه سيكون لها أثر كبير في الفكر الإسلامى وسيستند القول بها لأكثر من واحد فنجدها عند ابن عربى الذى ترتب على قوله بوحدة الوجود القول بوحدة الأديان ، كما نراه يحكم بإيمان فرعون ونجاته .

ونجد عند ابن عربى مثل قوله :

ياخالق الأشياء فى نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه فىك ، فأنت الضيق الواسع^(١)
كما يقول فى الفصوص :

فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبد^(٢)

وبذلك يتحد عنده العابد والمعبود .

ولكى يفسر ابن عربى الصلة بين الواحد والكثير يلجأ - على نحو ما صنع الإسكندريون - إلى ضرب من المجاز والتشبيه ، فيقول (إن الذات الإلهية جسم والكثرة أعضاؤه ، أو إنها الواحد والكثرة هى الأعداد المتفرعة منه ، أو إنها المرأة التى تعكس صوراً متعددة ، أو إنها بحر الوجود الزاخر والمدركات الحسية أمواجه .

ومادام الأمر تجلياً أزلياً ، فلا محل لمادة أو صورة . ولا لعل أو غاية ، ولا لاتفاق أو مصادفه .

ولأنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، وينخضع لحتمية لا تخلف فيها . وعالم هذا شأنه لا يتحدث فيه عن خير ، وشر ، ولا عن قضاء وقدر ، ولا عن حرية أو إرادة .

ذلك لأن الكائنات كلها تخضع لقانون الوجود العام .

(١) الفتوحات ج ٢ ، ٦٠٤ عن كتاب الفلسفة الصوفية : عبد القادر محمود ص ٥٠٣

(٢) نفس المصدر ص ٥٠٥

وإذا لاحساب ولا مسئولية ، ولا مدلول لطاعة أو معصية ولا ثواب ولا عقاب بل الجميع في نعيم مقيم .
والفرق بين الجنة والنار في المرتبة لا في النوع ، ورحمة ربك وسعت كل شيء (١) .

وفي وحدة الأديان نرى أصلها يرجع إلى بيئة غير إسلامية فمن مصادر الفكر الهندي ، حيث يرون نجاة الإنسان مادام قد وصل إلى درجة معينة من المعرفة . ويمثل مذهبهم قول « يياس بن براشر » .

— إعرف الخمسة والعشرين بالتفصيل ، والتحديد ، والتقسيم معرفة برهان وإيقان ، لا دراسة باللسان ، ثم الزم أى دين شئت فإن عقباك النجاة (٢) .

وابن عربى يقول فى الفتوحات أياته المشهورة :

لقد صار قلبى قابلاً لكل صورة
وبيت لأوثان وكعبة طائف
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب دينى وإيمانى
إن هذا لا يمكن أن يرضى به مسلم لأنه يخالف للإسلام بل ولكل الأديان .
ولذلك كفره علماء المسلمين .

وهناك اعتذار بأن كثيراً من الآراء دست على ابن عربى ، وأن هناك نسخة أخرى من الفتوحات ليس فيها شيء يخالف عقيدة أهل السنة والجماعة .
ولكن حتى لو ثبت هذا فإن المراد هنا ليس هو الحكم القاطع

(١) الكتاب التذكارى ؟ محى الدين بن عربى بحث د . إبراهيم بيومى المذكور
عن الفصوص :

(٢) الفلسفة الهندية ص ٤٧ والخمسة والعشرون التى ذكرها هى : النفس الكلية والهيولى المجردة والمادة المتصورة ، والطبيعة الغالبة ، والأمهات البسيطة والعناصر الرئيسية ، والحواس المدركة ، والإدارة المصرفة ، والضرورات وبعض هذه لها أقسام فتصل إلى خمسة وعشرين يراجع تفاصيلها فى المصدر المذكور .

على ابن عربي ، بل المراد الحقيقي هو أن البيئة الإسلامية أصبحت تحوى هذه الآراء ، وأصبح هناك من يتقبلها ، ويدافع عنها .

وغير ابن عربي نجد عند ابن سبعين القول بوحدة الوجود وكان من نتيجة قوله بوحدة الوجود ما نراه عنده من الجمع بين المتناقضات ، حيث يقول ، مثلاً :-
« اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد ، واتحد فيه النجوم مع الورد ،
واتفق فيه السفر مع الفرد .

وبالجملة السبب هو الأحد ، والموحد هو عين الأحد ويوم الغرض
يوم العرض ، وللذاهب من الزمان هو الحاضر .

والأول في العيان هو الآخر ، والباطن في الجنان هو الظاهر ، والمؤمن
في الجنان هو الكافر ، والفقير هو الغنى ،^(١) .

ومرة أخرى لا يرى موجوداً إلا الله فيقول :

« ما خالف الوحدة المطلقة ، والوجود الواجب ، هو عدم من جهة ، ووجود
من أخرى ، فلا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله ، إلا الحق .
إلا الكل ، إلا الهو هو ، إلا المنسوب إليه ، إلا الجامع ، إلا الأيس^(٢) ،
إلا الأصل إلا الواحد ... »^(٣) .

هذه النصوص جعلت الحملة شديدة على ابن سبعين - كما هي على ابن عربي -
وأنه لا يفرق بين دينٍ ودينٍ .

فن الآراء التي قيلت فيه وفي الحلاج وفي ابن عربي : « وابن سبعين شخصية
فذة فريدة في نظراتها الإنسانية العامة ، فهو رجل إنسانى عالمى ، غير مقيد بقيود
دار العقيدة ، يسير على نفس المنهج الذى اختطه الحلاج من قبل ، حينما ارتحل

(١) رسائل ابن سبعين . كتاب الإحاطة ص ١٤٣ .

(٢) الأيس — الوجود والليس — اللاوجود :

(٣) نفس المصذر الرسالة الفقهية ص ١٢ .

عن بلاد الإسلام خارج منطقته شفاعة النبي - كما يقول الأستاذ ماسينيون -
لأنه صار يفكر في الإنسانية كلها، عبر الأمة الإسلامية كيما يلقنها هذا الشوق
الغريب إلى الله، الشوق الصابر الرصين .

كذلك يروى عن ابن سبعين أنه كان يريد الذهاب إلى الهند .
وقال إن أرض الإسلام لا تسعه .

لكنه لم يقم بهذه الرحلة ، فإن صح هذا القول ، فإنما قصد به إلى ما قصده
الحلاج ، من أن رسالته الروحية يجب أن يعم خيرها كل البشرية ، دون
تفرقة بين دين ودين ، ووطن ووطن .

وهي النظرة التي عبر عنها ابن عربي في أبياته المشهورة :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهيان
وبيت لأوثان وكعبة طائف والواحد تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه : فالحب ديني وإيماني

وهذه النزعة الإنسانية العالمية التي بشر بها الحلاج ، ومجدها ابن عربي ،
ودعا إليها ابن سبعين هي نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود ، وأنه ليس
ثم إلا الله فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس وبين وطن
وططن (١)

وابن خلدون يهاجم القائلين بالوحدة والحلول ويبين الصلة بينهم وبين
الشيعة فيقول :

« إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف ، وفيما وراء
الحس توغلوا في ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة . . . وملاؤوا
الصحف منه مثل المروى في كتاب المقامات له وغيره ، وتبعهم ابن العربي (٢) »

(١) عبد الرحمن بدوي مقدمة رسائل ابن سبعين .

(٢) هكذا في المقدمة ابن العربي .

وابن سبعين ، وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي ،
في قصائدهم .

وكان سلفهم مخاطبين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا
بالحلول، والهيئة الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين
مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم^(٢) .

ثم يبين مصدر هذا وأن المسلمين لم يسكتوا فيقول - بعد أن يبين أنه ليس
مأخوذاً من كلام الله ولا من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم - :

« وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة ، والرافضة ، ومذاهبهم في كتبهم
والله يهدي إلى الحق .

ثم إن كثيراً من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين
في هذه المقالات ، وأمثالها ،^(١) .

وهذا الكلام من ابن خلدون لا يعني أنه يهاجم التصوف بل هو يدافع عنه
ولأنما فقط يهاجم المغالاة والدخيل فيقول :

فأما الكلام في المجاهدات ، والمقامات ، وما يحصل من الأذواق والمواجد
في نتائجها ، ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد ،
وأذواقهم فيه صحيحة والتحقيق بها هو عين السعادة .

وأما الكلام - كما يقول ابن خلدون أيضاً - في كرامات القوم
وأخبارهم بالمغيبات ، وتصرفهم في الكائنات ، فأمر صحيح غير منكر .

وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق .

وما احتج به الأستاذ أبو إسحق الأسفرايني من أئمة الأشعرية

(١) المقدمة الباب السادس الفصل الحادي عشر في علم التصوف .

(٢) نفسه .

على إنكارها لا ابتباسها بالمعجزة ، فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدي ، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به ،^(١)

هنا محمد ابن خلدون يذهب — بحق — إلى عدم مهاجمة التصوف وإنما فقط يجب الدفاع عن العقيدة ضد الأفكار غير الإسلامية .

(١) نفسه .

الطبقات

في الديانة البراهمانية لا تعرف المساواة بين أبناء الشعب الواحد بل ينقسم الشعب إلى طبقات أربع حسب أسطورة في أصل خلقتهم :
الطبقة الأولى طبقة البراهمة ، وعلى حسب الاسطورة خلقوا من رأس براهمان .

الطبقة الثانية : طبقة الجند (كشاتريا أو كشتري) وقد خلقوا من منكبى وذراعى براهمان^(١) .

الطبقة الثالثة : طبقة الزراع والتجار والعمال (ييش أو بيشن) .
وقد خلقت من نخدى براهمان .

الطبقة الرابعة : طبقة الأرقاء (سودرا أو شودر) وقد خلقت من قدمى براهمان .

هذا ما رواه البيرونى نقلا عنهم .

وهذه الطبقات لا يمكن أن تتغير ، بمعنى أنه لا يجوز لواحد من طبقة أن يرتفع لطبقة أخرى حتى ولو أصبح يحسن ما تحسنه هذه الطبقة وإلا كان آثما بالتعدى في الأمر^(٢) .

ومن ناحية السكن فهم ، على تمايزهم تجمع المدن والقرى أربعتهم مختلطى المساكن والدور .

ثم المهن دون هؤلاء غير معدودين في طبقة غير الصناعة ويسمون « أفتر » ، وهم ثمانية أصناف بالحرف ، ويتميزون بما يشابهها من الحرف الأخرى ،

(١) أحد أسماء الكائن الأوحد (٢) الفيلسوف الهندية ص ٩٣

سوى القصار والإسكاف والحائك ، فإنه لا ينحط إلى حرفتهم سائرهم ، وهم القصار ، والإسكاف ، واللعب ، ونساج الزنايل^(١) والأتروسه ، والسفان ، وصياد السمك ، وقناص الوحوش والطيور ، والحائك .

فلا يساكنهم الطبقات الأربع في بلدة ، وإنما يأوون إلى مساكن تقربها وتكون خارجها .

وأما هادى ، ودوم ، وجندال ، ودهدتوا ، فليسوا معدودين فى شيء ، وإنما يشتغلون برذالات الأعمال ، من تنظيف القرى وخدمتها .

وكلهم جنس واحد ، يميزون بالعمل ، كولد الزناء :

فقد ذكر أنهم يرجعون إلى أب د شودر ، وأم د يرهمن ، خرجوا منها بالسفاح ، فهم منفيون منخطون^(٢) .

هذا هو نظام الطبقات فى الهند وما فيه من القسوة التى لا يعرف لها نظير فى العالم .

حقيقة عرف نظام الطبقات فى كل بلاد العالم تقريبا ، فى فارس كان نظام الطبقات ، وفى اليونان نرى أفلاطون يرتفع باليونانى على غيره ، وفى بلاد العرب كان القرشى ينظر إلى غيره نظرة قد تصل إلى نظرة السيد للعبد كل هذا وغيره كان يملأ بلاد العالم بل ولا زال فى العصر الحديث من يرى هذا فالفلاسفة الألمان لهم رأيهم المعروف فى تمييز بنى جنسهم ، ولا زالت معركة التفرقة العنصرية قائمة فى كثير من بلاد العالم .

(١) أوعيه أو أجربة (جمع جراب) يحمل فيها :

(٢) الفلسفة الهندية ص ٩١ — ٩٢/٢ راجع نفس المصدر ص ٩٠ حيث إنه « اردشير

ابن بابك » عند تجديد ملك فارس جدد الطبقات ، وجعل الأساوره وأبناء الملوك فى أولاها والذساک وسدنة النيران وأرباب الدين فى ثانيها والأطباء والمنجمين وأصحاب العلوم فى ثالثها والزراع والصناع فى رابعها

والكن قسوة نظام الطبقات في الهند لازالت بدون نظير في العالم ، لقد لبست ثوب الدين ، ورجع أصحابها بها إلى أصل خلقة الإنسان فاقنعت كل كل طبقة برأى الدين ورضيت بنصيبها .

وما دام الأمر قد لبس ثوب الدين في أمة متدينة فإنه ثابت لا محالة ، وسيدافع عنه حتى المظلوم ، لأنه من عند ربه كما علموه .

وهذا ما لم يتوفر لأمة غير الهند ، حتى ولا فارس التي كانت ترى ملوكها منحدرة من أنصاف الآلهة .

ومن هنا لا يجوز لنا أن نكتفى بالعلة التي ذكرها البيروني من أن البعض قد خلق من رأس د براهيمان ، والبعض من منكبيه أو ذراعيه .. الخ لا يجوز لنا أن نكتفى بهذا لأنه لا يزيد عن أن يكون التماسا لعلة أمر واقع تقادم عليه الزمن وأريد تبريره .

ولذلك لا بد من تتبع آراء الباحثين لعلنا نصل إلى العلة في هذا .

فكتاب تاريخ العالم^(١) يرجع الأمر إلى تعصب الآريين ثم إلى احتياج كل من الملوك والكهنة إلى بعضهم .

وأنه ربما كان الآريون الأوائل لا يميزون تميزا كبيرا بين الكاهن والمحارب الحاكم ورجل الشعب ما داموا من الآريين .

فقد كانت التفرقة بين الآريين وبين السكان الأصليين (الشودرا) الذين كانوا يعتبرونهم أسرى إن لم يبيدوهم .

انقضى عهد الحرب وجاء عهد الاستقرار ولم يكن من السهل القضاء على السكان الأصليين (الشودرا) لحاجة الرجل الفاتح إليهم في القيام بالأشغال فسمحوا لهم بالإقامة ، مع تأدية خراج معين .

(١) ج ٢ الفصل الأربعون (بتصرف)

واضرورة الغزو والحرب تولى الملك القيادة ، وتحول الملك إلى وراثة ،
وتكونت حوله طبقة الكشائريا ، أى رجال الطبقة الحاكمة أو الجند .
ثم احتاج الامر إلى فصل طبقة الكهنة لضرورة الواجبات الملكية .

وكان الملك فى حاجة مستمرة إلى معونة فى القيام على أتم وجه بالمراسم
والشعائر اللازمة للبيت الملكى ، وبخاصة حاجته إلى التعاويذ والسحر حتى
يضمن النجاح فى الحكم ، والنصر على المنافس .

وبمرور الزمن احتاج الكاهن أن يتدرب على عمله تدريجيا منظما وصار
توارث هذه الطبقة شيئا مألوفا .

وكان بين طبقة الكهنة وطبقة الأشراف تحالف متين : الكهنة يحصلون
على المال الوفير من الأشراف ، والملك يحتاج إلى الكهنة فى تدعيم ملكه حتى
ترضى الآلهة ، وحتى يغرسوا فى نفوس الناس واجب الخضوع للسلطة الملكية .
وتعاونت الطبقتان على الناس ، وبدأت تظهر الفوارق بين الناس ، وكانت
مكانة السكان أنصاف الأحرار تلى منزلة هؤلاء جميعا .

يضاف إلى ذلك عامل الجنس ، فالأرى الأبيض كان يشعر بتفوقه عندما
كان يحتك بالسكان الأصليين السمر ، وشاعت كراهة الزواج خارج الطبقة
، ومهدت بالتدريج السبيل إلى استحالة نظام الطبقات المألوف الذى له نظير فى
أمم كثيرة إلى نظام طائفى شديد الجمود ، .

ودول ديورانت فى قصة الحضارة يسير فى نفس الاتجاه تقريبا ولكنه ربما
وضح الأمر أكثر فهو يرى أنه لما جاء الآريون إلى هذه البلاد رأوا أنفسهم قلة
بالنسبة لأهل البلاد الأصليين .

ورأوا أنهم لو لم يقيدوا الزواج ستكون النتيجة ضياع عنصرهم ،
وأن الأكثرية ستبتلعهم .

ومن هنا وضعوا قواعد للزواج بحيث أصبح الزواج خارج حدود
جنسهم حراما ، كما يحرم زواج الأقرباء الأقربين .

وكان هذا أول تقسيم للطبقات ، وكان تبعا للون لا تبعا للحالة الاجتماعية :
فتفرق الناس فريقين . فريق الأنوف الطويلة ، وفريق الأنوف العريضة :
وبذلك ميزوا بين الآريين من جهة و،الناجاء،أو،الورافيين،من جهة أخرى.
ولم تكن التفرقة عندئذ أكثر من تنظيم الزواج بحيث يحرم خارج
حدود الجماعة .

وكاد نظام الطبقات ألا يكون له وجود في العهد الفيدي بهذه الصورة
التي اتخذها فيما بعد، حيث أسرف في تقسيم الناس على أساس الوراثة، وعلى أساس
العنصر ، وعلى أساس العمل الذي يزاو لونه ، (١) .

بعد ذلك انتقل نظام الطبقات إلى مرحلة أخرى . فقد إنتقلت الهند الفيديّة
إلى عصر البطولة (٢٠٠٠ - ١٠٠٠) ق . م

د أو بعبارة أخرى لما انتقلت الهند من ظروف حياتها كما صورتها أسفار
الفيديا إلى حياة جديدة ، نرى وصفها في د الماها بهاراتا ، و د رامايانا، أصبحت
أعمال الناس مقسمة بينهم بالنسبة إلى طبقاتهم الاجتماعية ، بحيث يرث الولد عمل
طبقة ، وتحددت الفوارق بين الطبقات في وضوح وجللاء ، (٢) .

في أول الأمر كنا نجد على رأس الطبقات طبقه الكشاترية ،، أوالمقاتلين
حيث كانوا يعدون من الخطيئة أن يموت الواحد منهم على الفراش .

في هذا الوقت كنا نرى الملوك والرؤساء هم الذين يؤدون المحافل الدينية :
ولايزيد البراهمة عن شهود في الاحتفال بتقديم القرابين كما نرى زعامة
الكشاترية أمرا مسلما :

د فني د رامايانا ، نرى رجلا من طبقة الكشاترية يحتج احتجاجا حنقا

(١) قصة الحضارة الجزء الثالث المجلد الأول ص ٢١ .

(٢) نفسه ص ٢٢ .

على زواج « عروس شماء الآنف فريده ، من عنصر المقاتلين من كاهن
براهمي ثرثار ، (١) .

وبالطبع كان مجد المحاربين بدوام الحرب ، ولكن بعد مدة حل السلم محل
الحرب ، وأخذت الديانة مركزها الاجتماعي بين الناس ، حيث تتخذ عونا
على الزراعة ، وتحميهم من الكوارث الجوية .

وتدخل البراهمة ورأوا أن الديانة تطلب وسيطا بين الناس والآلهة .
ثم كان أمر آخر ، وهو أن البراهمة هم الذين كانوا يتولون إعداد الذشاء
وتزييتهم .

ومن هنا صنعوا هذا الذشاء على طريقة معينة وهي تقديس الكهنة ،
وبالتدريج أخذوا يمدون لطبقته منزلة سنرى فيما بعد - كما يقول ديورانت -
أنها ستكون أعلى المنازل ، وتحدوا طبقة « الكشاثريه » ، وجعلوهم في المرتبة
التي نلهم .

وأصبح عندنا طبقة « الكهنة » ، في القمة ، ثم طبقة « الكشاثريه » . كطبقة
تليها ، ثم طبقة « الفيزيا » ، أو التجار الأحرار ثم طبقة « الشودرا » ، أو الصناع ،
الذين يشملون معظم السكان الأصليين .

وأخيرا طبقة المنبوذين ، تتكون من قبائل وطنية ، حافظت على دياناتها
مثل قبيلة « ساندالا » ، وأسرى الحرب ، ورجال عوقبوا بضرب العبودية عليهم
وتكونت بذلك طبقة المنبوذين ، وتعدادها الآن يزيد على أربعين مليونا .

هذا هو تعليل « ول ديورانت » ، في كتابه « قصة الحضارة » ، لنظام الطبقات
في الهند .

وبرغم أنه مبنى على استنتاج إلا أنه أتى بدليل قوى على رأيه هذا الدليل
هو اعتراض واحد من طبقة « الكشاثريه » ، الجند - على تزوج امرأة من طبقته

(١) نفسه ص ٢٣ .

من رجل من البراهمة ، فلو أن البراهمة كانوا أعلى الطبقات من أول الأمر
لكان شرفاً وأى شرف للجند أن تزوج امرأة منهم من رجل من طبقة البراهمة.

وبعد :

فهذا هو نظام الطبقات وقفنا عنده هذه الوقفة وأنا اعتقد أنه يستحق أضعاف
أضعاف هذا .

إنه نظام يخالف الإسلام من كل ناحية، من ناحية مبدأ الإنسان، ثم من ناحية
وحدة القانون الذى يجب أن يحكم البشرية، وأنه يجب أن يسوى بين الجميع
مادام من الله، حيث تتكافأ الدماء وتساوى الحقوق، بدون نظر إلى نسب صاحبها
حيث لا اعتبار للجنس أو لون أو لغة... إلخ .

ثم إن البيرونى أخبرنا أن نظام الطبقات هو الذى يحول بين الناس فى الهند
وبين دخولهم الإسلام لأنهم لا يرضون بالمساواة التى يدعو إليها .

فلو أن الداعية أحسن عرض الموضوع مستعينا بالمراجع التى أصبحت
متوافره لاستطاع أن يجذب إليه الناس حيث يعرفهم أن هذا نظام وضعه
القوى ليفترس الضعيف .

التناسخ

التناسخ عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر ، من غير أن تخلل زمان بين التعلقين ، للتعلق الذاتي بين الروح والجسد^(١) .

والتناسخ من العقائد الأساسية في الهندو من لم يقل به يعتبر خارجا عن الديانة الهندية ، فالأرواح الباقية تتردد لذلك في الأبدان البالية بحسب افتتان الأفعال إلى الخير والشر ، ليكون التردد في الثواب منها على الخير فتحرص على الاستكثار منه ، وفي العقاب على الشر والمكروه فتبالغ في الابتعاد عنه . ويصير التردد من الأزل إلى الأفضل دون عكسه ،^(٢) .

وبذلك يتضح أن الموت في هذا المذهب لا يلحق النفس ، وإنما هو عبارة عن انتقال النفس من جسد إلى جسد آخر ، فإذا مارأينا مفارقتها للجسد الأول سمينا ذلك موتا ، وإذا مارأينا انتقالها إلى الجسد الآخر قلنا ذلك حياة أو ولادة وفي الحقيقة النفس لا تموت بحال من الأحوال . وليست عملية التناسخ أيديها لكل روح . بل هناك روح سامية تستحق أن تعيش مع الآلهة يقول البيروني : وفي كتاب دسانك ، : دأما من استحق الاعتلاء ، والثواب فإنه يصير كأحد الملائكة مخالطا للمجامع الروحانية ، غير محجوب عن التصرف في السموات ، والكون مع أهلها ، كأحد الروحانيين الثمانية .

أما من استحق السفول بالأوزار والآثام ، فإنه يصير حيوانا أو نباتا ، ويتردد . إلى أن يستحق ثوابا فينجو من الشدة ، أو يعقل ذاته ، فيخلى مركبه ويتخلص ،^(٣) .

(١) التمرينات لاسيد الشريف (٢) الفلسفة الهندية ص ٥٢ .

(٣) نفسه ص ٦٣ .

إن فكرة التناسخ تظهر في رسائل « الاوبانيشاد » مرتبطة بتصور هام جديد على جانب عظيم من الأهمية هو الاعتقاد بأن ما يزرعه الإنسان في حياته لابد أن يحصده في الحياة الأخرى .

ومن ثم فإنه مهما كانت حالته على الأرض اليوم فإنها نتيجة أعماله في حياته الغابرة^(١) .

ويرى حكماء الهند أن هذه النظرية لها مغزى أخلاقي بالغ الأهمية وهو أن الإنسان سيكون موقنا بأن ما يعمل الآن سيحاسب عليه في حياته التالية . علاوة على ذلك فهي تفسر ما يحصل في الكون الآن فإن ما يجنيه الناس الآن من حزن أو سرور هو نتيجة للحياة السابقة وما كان فيها منهم .

إنهم يقطفون ثمرة أعمالهم .

وإذا فذهب التناسخ — كما ترى — يربط الإنسان بعجلة الماضي والمستقبل بدون انفكاك .

قال « براهمر » في أحكام المذنبات ، وما يصيب الناس عند ظهورها من الدواهي الملجئة إلى الجلاء عن الديار ، فاحملين من الضنى . مولولين من البلاء ، آخذين بأيدي الأطفال ، يسرونهم متناجين :

إننا أخذنا بذنوب ملوكنا ... بل هذا جزاء ما كسبناه في الدار الأولى قبل هذه الأبدان^(٢) .

إذا فعقيدة الهندي في أن كل عمل له جزاء جعلته يعتقد بتردد الأرواح في الأجسام حتى تكفر ما عليها .

إذا ليست عنده رسالة إلهية تهدية إلى ما في الحياة الأخرى من نعيم أو شقاء ،

(١) تاريخ العالم ج ٢ الفصل الأربعون ص ٢٢٩

(٢) الفلاسفة الهندية ص ٥٥

فأداه تفكيره إلى هذا النوع من العذاب وهو تردد النفس في أبدان أخرى حتى تكفر عن سيئاتها إن كانت شريرة .

وترتب على القول بعقيدته في تناسخ الأرواح في أجسام الحيوان أن شعر بالصلة بينه وبين الحيوانات الأخرى^(١).

ولما كان مذهب التناسخ يربط الإنسان بعجلة الماضي والمستقبل بدون فسك فإن الهندي حاول التماس مخرج واعتقد أنه أدركه :

إن النفس إذا أدركت أنها هي الكل ففي شطحة من شطحات التصوف قد تلحق بهذا الكل : ولا تعود إلى هذه الحياة مرة أخرى . قد يعيش الإنسان مدة قليلة في جسمه الفاني ولكنه ما إن يتجرد حتى يستريح إلى الأبد ، لراحة الفناء والعدم وإنما راحة الاتحاد بالكل الذي هو روحه الحق .

ويستتبع ذلك أن تصبح فضائلنا المألوفة ذات قيمة لأنها تحدد حياة التناسخ، ولكنها برغم ذلك ليست لها قيمة جوهرية لأنها تؤدي بنا من حياة متعبة إلى حياة أخرى متعبة .

(١) إن الاعتقاد في الصلة بين الإنسان والحيوان ليس خاصا بالهند ، ففي جزر الملايو مثلاً نجدهم « يؤمنون بوجود كائنات غير بشرية ، يزعمون أنها تظهر في صورة تماسيح وتسيطر على صحة كل فرد ، ورخائه ، وتسكب حقول أرزه خصبا ونماء » . ويحدثنا الدكتور « شارلس هوز » أن « اليابانيين » *ibans* كلما أتوا أرضا جديدة صنعوا تمثالا لتمساح في حجمه الطبيعي أولتين في شكل تمساح ، يوضع فوق علم ، في حقل مخصص لزراعة الأرز ، ثم يقدمون لهذا التمثال الطعام ، والكساء ، ودم القرايين من الطيور والخنازير ، ويعتقدون أنهم إذا خطبوا وده بهذه الطريقة يبارك في محصولهم ، وأهلك جميع الحشرات التي تأكل أرزهم .

« وهذا التمساح أولتين ، في زعمهم ، من ذوى قرابتهم وهو عادة من آباؤهم »

والخلاص الحق ليست له علاقة بالفضائل، أو أن الفضائل في أحسن حالاتها ليست سوى مقدمة .

والبصيرة وحدها هي التي تجلب الخلاص .

وعلاوة على ذلك فإن البصيرة لا تقتضى الجهد الأخلاقي وإنما تقتضى رياضة الشطح الصوفي التي يشعر فيها الإنسان بأن تعود الزمان ، والمكان ، والجسد ، والنفس ، قد أخذت تزول عنه ، ويذوق حلاوة ذلك الرضا الخالص باتحاده بالكل^(١) :

* * *

انتشرت عقيدة التناسخ في البلاد التي دخلها الإسلام ، ووجدنا من ينتسبون إلى الإسلام من يقول بها .

يقول أبو العلاء المعري عن التناسخ « وهو مذهب عتيق ، يقول به أهل الهند ، وقد كثرت في جماعة من الشيعة ، ووجدنا من يرى أن روح الإنسان تخرج لتحل في حيوان .

« وينشد لرجل من النصيرية :

اعجبي أمنا لصرف الليالي جعلت أختنا سكينه فارة
فازجرى هذه السنانير عنها واتركيها وما تضم الغرارة^(٢)

ونرى مذهب الهند يظهر في البلاد الإسلامية بدون تغيير وأن النفس كلما ازدادت « عن عالم الحسيات بعدا ، ازدادت للعلوم الروحانية استعدادا ، وكذلك إذا ركبت الحواس بالنوم اطلعت على الغيب ، واستشعرت ما سيظهر في المستقبل إما بعينه فيغنى عن المعبر أو بمثال فيحتاج إلى التعبير ، فالنوم

(١) يرجع إلى نفس المصدر ٥٢٩ - ٥٣٠ ج ٢

(٢) رسالة النفران ص ٢٥١ - ٢٥٢ ج ٣ وسيأتي في الباب الثاني بيان بعض الفرق

التي تقول بالتناسخ .

أخو الموت ، فيه يظهر علم ما لم يكن في اليقظة ؛ فكذا بالموت تنكشف أمور لم تخطر على قلب بشر في الحياة .

وهذا للنفوس التي قدستها الرياضة العملية والعلمية .

فأما النفوس المنكوسة المغمورة في عالم الطبيعة ، المعرضة عن رشدتها من الأئمة المعصومين فإنها تبقى أبد الدهر في النار على معنى أنها تبقى في العالم الجسماني تتناسخها الأبدان . فلا تفارق جسداً إلا ويتلقاها آخر ولذلك قال تعالى : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب » فهذا مذهبهم في المعاد وهو بعينه مذهب الفلاسفة^(١) .

هذا هو رأي مجموعة من الباطنية في المعاد وقال عنه الإمام الغزالي إنه بعينه مذهب الفلاسفة ، ومن المعروف أن أفلاطون يقول بالتناسخ ولكن أفلاطون نفسه أخذه من الديانات الشرقية^(٢) .

ونحن إذا قارنا مذهب الباطنية هنا بمذهب الهنود نجدهما متفقين فقد تقدم ماجاء في كتاب « سانسك » أن من استحق الإعتلاء والشواب فإنه يصير كـأحد الملائكة إلخ أما من استحق السفول بالأوزار ، والآثام فإنه يصير حيواناً أو نباتاً .. إلخ .

فالْمذهبان متفقان في أن النفوس المطهرة — على زعمهم — لا تتناسخ وإنما تلحق بالعالم العلوي وأما النفوس الشريرة فإنها تتناسخ .

(١) قضايح الباطنية ص ٤٥ - ٤٦

(٢) إن التناسخ أصله هندي ثم انتقل إلى الفلسفة اليونانية إذ « يمكن الرجوع بالأفكار الفيثاغورية في النهاية إلى مصدر هندي ولا سيما فيما يخص أفكاراً مثل مذهب الوجود الوهمي للمادة ، وترد هذه الأفكار في الفلسفة الهندية تحت كلمة « مايا » ثم مذهب تناسخ الأرواح وهو يرد تحت كلمة « أفاتار » ص ٢٨ الفكر العربي وارجع إلى تعقيب يوسف كرم على مذهب أفلاطون في التناسخ : تاريخ الفلسفة اليونانية وكمالك الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ٢٨ حيث يبين أن أفلاطون أخذ من مصادر هندية ومصرية .

ولكن الجديد في البيئة الاسلامية - وهو متبع الخطر على الدين - أنهم حاولوا تأويل القرآن بما يتفق ومذاهبهم الضالة فأولوا قوله تعالى «كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها»^(١) بالتناسخ وانتقال الروح من جسد إلى جسد .
وقلنا إن هذا منبع الخطر على الدين ، لأنه خروج على الدين مع التظاهر بأخذ سند ديني ، فهم يريدون أن يقولوا إن القرآن الكريم هو الذي يقول بالتناسخ .

إنها المغالطة . فالقرآن الكريم - وهو عقيدة كل مسلم - يدل صراحة على فناء العالم ، وأن هذا الكون المشاهد لا بد أن ينتهي في يوم من الأيام ، بعدها يقف الإنسان أمام ربه للحساب وهو إما إلى جنة وإما إلى نار

نعقيب أعتقد أننا الآن قد أخذنا فكرة عن الأديان في عدة مناطق من العالم قبل الإسلام .

وأقول فكرة لأنه ليس من اليسير الأحاطة بكل الأديان جملة وتفصيلا ، وذلك نظرا لكثرة الأديان وكثرة الآراء فيها بما لا يقع تحت حصر تقريبا إلا أنه - عند تدقيق النظر وكما أشرنا مرارا - نجد الفوارق بين الأديان كثيرا ما تكون في بعض الصور والمظاهر فقط

وأقصد بالأديان غير السماوية وأما السماوية فالعقيدة لا اختلاف فيها . ذلك لأن كل الديانات الأرضية كانت تتجه إلى الظواهر الطبيعية وهي ما يراها الإنسان مؤثرة في حياته

ثم إذا كان العابد من العامة فانه كثيرا ما يقف عند المحسوس ، وأما إذا كان من غير العامة فانه لا يقف عند المحسوس بل يحاول الوصول إلى اللا محسوس

(١) سورة النساء آية ٥٦ .

ثم إن المشاكل التي اعترضت الإنسان تكاد تكون واحدة : الكون
ثم الإنسان على وجه الخصوص، من أين وإلى أين؟ ثم العوامل التي تتدخل في حياة
الإنسان ، والتي يرى نفسه لا يمكن أن يعيش بدون رضاها .

وفي هذه النقطة الأخيرة تكون أكثر الاختلافات بين الأديان الوضعية
حيث يختلف في ذلك سكان الصحارى عن سكان الغابات عن المجاورين
للأنهار ، أو البحار . . . الخ

وفي هذا التعقيب نريد أن نقف عند بعض الأفكار في الديانات الوضعية
أولا : الآلهة يهتمون بمن على وجه الأرض حتى الأمور الصغيرة

ثانيا : قد يصل التنزيه بأصحابه إلى الوقوع في الشرك كما رأينا ذلك عند
الثنويه ، فهم لم يستطيعوا أن يتصوروا أن يكون مصدر الخير هو نفسه
مصدر الشر .

ومن هنا ذهبوا إلى القول بالآلهين . وإن كانوا يختلفون في الصلة بينهما
ثالثا : في الديانات القديمة نجد الصلة بين الإنسان والحيوان غير بعيدة ،
فالحيوانات مأوى الآلهة في بعضها وأجداد لبني البشر في بعضها الثاني ،
ومأوى لروح انسانية تتناسخ فيها في بعضها الثالث .

وحتى عند العربي الذي لا يرجع بأصله إلى حيوان نرى أن بعض الأرواح
تقمص بعض الحيوانات لتنادى من يأخذ بثأرها .

وهكذا نجد الصلة بين الإنسان والحيوان قريبة جدا في أكثر الأديان الوضعية

رابعا : نلاحظ في الأديان الوضعية القديمة تلك الصلة القوية بين الآلهة
والإنسان حتى يصعب التمييز بين الآلهة وبين البشر فمن العقائد في المجتمعات
البدائية أن هناك أشخاصا ، تحل فيهم روح الرب بصورة مستمرة ويتميز
هؤلاء الأشخاص بشكل أو بآخر وبطريقة غامضة بدرجة عالية من القوة
الخارقة التي تضعهم في مصاف الآلهة ذاتها ، ولذا تقدم إليهم الصلوات والقرايين

وقد تقتصر أفعال هؤلاء الآلهة البشرية على الوظائف الفائقة للطبيعة أو الوظائف الروحية الخالقة ، ولكنهم في أحيان أخرى قد يمارسون بالإضافة إلى ذلك سلطات سياسية عليا .

وفي هذه الحالة الأخيرة يكونون ملوكا وآلهة في وقت واحد ، ويؤلفون بذلك حكومة ثيوقراطية .

ففي جزر « الماركاس » ، مثلا وجزر « واشنجتن » ، كانت توجد فئة من الناس الذين كانوا يتمتعون بصفات الألوهية والقداسة أثناء حياتهم ، وكان المظنون أنهم يملكون بعض القوى الخارقة التي يستخدمونها للسيطرة على الطبيعة ، وأنه باستطاعتهم - على هذا الأساس - أن يملثوا الأرض بالمحصول الوافر ، أو يحيلوها إلى صحراء خاوية جرداء مجدبه ، أو أن يسلطوا المرض والموت على الناس .

ولذا كانت تقدم لهم القرايين البشرية لدرء خطر نقيمتهم واعتنتهم ... ،^(١) ومن ناحية أخرى فهناك روايات عن وجود رجل في كل جزيرة من جزر بحر الجنوب يمثل الإله ، ويعتبر تجسيدا له .

وكان الناس يطلقون على هؤلاء الأشخاص أسماء الآلهة ، وكان كياناتهم المادية يختلط بكيان ذلك الرب ، وكان ذلك الإنسان الإله هو الملك نفسه في بعض الأحيان .

ولكن الأغلب أنه كان ينتمى إلى طبقة رجال الدين ، أو المحكام الإقليميين ،^(٢)

وتعود البشر على هذا ترتب عليه قبولهم ادعاء من يدعى الألوهية وأصبح من المستساغ أن نجد أمثال الفيلسوف الصقلي « امباذو قليس » ، يدعى الألوهية ويقول :

(٢) نفسه ض ٣٤٤

(١) النص الذهبي ص ٣٤٣

« لم أعد إنسانا ، وإنما أنا الآن الإله الأعظم الذى لا يموت ، »^(١) .

ووجدنا الأثينيين يخعلون على « يوليوركتيس » ، وعلى والده - وكان لا يزال حيا - ألقاب التشريف الإلهية ، وأطلقوا على كل منهما لقب الإله المنقذ ،^(٢)

وإذا كان هذا فى أوربا فإننا نجده كذلك فى أماكن أخرى فنجد « أن المزمبا أو الموزيمبا وهم شعب يسكن فى جنوب شرق أفريقيا ، لا يعبدون الأصنام ولا يعترفون بأى إله ، ولكنهم بدلا من هذا يعظمون ملكهم ، ويقدمونه ويعتبرونه إلهام مقدسا ، بل يرون أنه أفضل وأعظم إله على الإطلاق .

والواقع أن الملك نفسه يزعم أنه وحده إله الأرض ولذا حين يسقط المطر ، مثلا على عكس رغبته ، أو حين تشتد حرارة الشمس ، يطلق الملك السهام على السماء ، عقابا لها على عصيان أمره ، »^(٣) .

ولقد كان ملوك بابل الأوائل منذ عهد سرجون الأول حتى الأسرة الرابعة فى أور أو ما بعدها يدعون الألوهية أثناء حياتهم .

وكان لملوك الأسرة الرابعة فى أور على وجه الخصوص معابد كانت تقام لتمجيدهم ، كما أنهم كانوا يقيمون تماثيلهم فى كثير من المحاريب ويأمرون الناس بأن يقدموا لها القرابين ... كذلك ارتفع الناس بملوكهم فى مصر إلى مرتبة الآلهة أثناء حياتهم ، فكانوا يقدمون لهم القرابين ، كما كانت عبادتهم تقام فى معابد خاصة يشرف عليها كهنة خصوصيون ولم يكن ثمة أدنى شك فى أن الملك يزعم لنفسه الألوهية الفعلية ، فقد كان هو « الإله الأعظم » ، و « حورس الذهبى » ، و « ابن رع » .

ولقد كان يمارس السلطه ليس على مصر وحدها ، بل وعلى كل البلاد

(١) نفسه ص ٣٤٥ (٢) نفسه ص ٢٤٦

(٣) نفسه ص ١٤٨ - ١٤٩ ولعل فى هذا ما يفسر لنا تطلع فرعون إلى السماء ليطلع إلى إله موسى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وكل الشعوب ، على الدنيا كلها طولاً وعرضاً ، شرقاً وغرباً ، وعلى كل محيط
الدائرة الهائلة التي تسطع عليها الشمس ...
والواقع أن كل ما كان معروفًا عن الإله الشمس كان ينسب بطريقة تحكيمية
إلى ملك مصر ، (١).

وهكذا نجد تأليه البشر كان أمراً شائعاً .

وهنا ندرك كيف استساغ الناس تأليه المسيح عليه السلام ، كما ندرك
لماذا تكرر وصف محمد صلى الله عليه وسلم بالبشرية وبأنه لا يملك من الأمر شيئاً .
إن الأمر يخص العقيدة .

والتوحيد في الإسلام هو الأساس الذي بدونه لن يكون بناء .

خامساً : نرى في كل الأديان القديمة المسكنة السامية أرجال الدين .

فهم في بعض الأحيان في أسمى المراتب كما رأينا ذلك عند البراهمة ،
وفي بعض الأحيان في الطبقة التي تلي الملوك مباشرة كما كان ذلك عند فارس .
إن الملك - مهما كانت صلته بالإله - لا يمكن أن يستغنى عن الطقوس
الدينية ، وهو في بعض الأحيان كان يقوم بتلك الطقوس بنفسه .

والكنه في أحيان أخرى كان يجد نفسه في حاجة إلى من يعينه في تلك
الطقوس الدينية . حيث لا يستطيع وحده أن يقوم بكل التزاماتها .

ومن هنا نشأت طبقة الكهنة بجوار الملوك ، وبمرور الزمن أصبح لهم
كيانهم الخاص .

وفي بعض الديانات القديمة كان الملك هو الكاهن الأكبر ، وتحت يده
بقية الكهنة ، وربما كان أعلى منصب يتمناه أمير من الأمراء هو أن يكون
كبير الكهنة .

وكان عمل الكهنة متعددًا فمنهم السحرة الذين يستطيعون السيطرة على قوة
الشرو والوقوف بها عند حدها ، ومنهم البكاءون ومنهم المغنون ، ومنهم المنجمون .

والبكاء والغناء كان من الطقوس الدينية ، حيث يخفون من غضب الإله عن طريق الغناء ، أو يبكي الشعب الإله الذي أسر في العالم السفلي وهكذا . وكثيرا ما استغل الكهنة الشعب خاصة عند مباشرة الطقوس المطلوبة لدفن الموتى .

ففى التفكير العراقى القديم كان « على أهل الميت أن يعنوا بدفنه طبقا لسنن معينة فإذا لم يتم ذلك أو إذا نبش القبر ، أو إذا لم يدفن الميت تعذبت الروح ، وتحولت إلى روح شريرة تؤذى الأحياء .

وأما مصاريف الدفن فكان مبالغا فيها فرجل الدين لىكى يباشر طقوسه كان يتطلب كأجر للطقوس العادية سبع جرار من النبيذ و ٤٢٠ رغيفا من الخبز و ١٣٠ مكبلا من القمح ، وثوبا وحملا وفراشا ومقعدا .
كان أغلى شئ فى « لجش » - كما يقولون - أن تموت (١) .

هنا يدرك الداعية لماذا يؤكد القرآن الكريم على أن التأثير لله وحده وأن الله سبحانه لا يحتاج إلى واسطة ، ثم التأكيد على عدم الإسراف فى كل ما يتعلق بالميت .

(١) معبر والشرق الادنى القديم ص ١٧٨ .

الباب الثاني

الفرق

مقدمة :

جاء الإسلام وأخذ بيد الناس إلى العقيدة الصحيحة . عقيدة التوحيد
لا إله إلا الله .

ودعا الكل إلى هذه العقيدة قال تعالى :

« قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله
ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا أربابا من دون الله ، فإن تولوا
فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ، » (١) .

كما أخذ بيد الناس إلى الأخوة الصادقة التي بنيت على توحيد الله ، وأنه
وحده هو المحاسب وأن الناس جميعا سواسية لا فضل لأحد منهم على أحد
قال تعالى :

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل
لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، » (٢) .

وقال صلى الله عليه وسلم : « ليس منا من دعا إلى عصبية ، ليس منا من
قاتل على عصبية ليس منا من مات على العصبية ، » .

وبذلك وجد المسلمون أنفسهم أخوة بغض النظر عن الجنس واللون .
وحرس الإسلام هذه الأخوة ببيان الحقوق والواجبات ، وضمان الأرزاق

ولفت نظر الناس إلى اليوم الآخر ، وأن كل إنسان محاسب لا محالة على ما عمل ، وبيان فضل الإصلاح وستر العيوب ... الخ .

هذا ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين المسلمين يرعاهم ، والصحابة متآخون متحابون يلتفون حول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويفدون به بالنفس والمال والولد .

ومع ذلك هناك مناقتون يحاولون الوقيعة بين الأخوة ويفترصون لذلك الفرص ، مستغلين في ذلك ما كان بين العرب قبل الإسلام .

ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم منته لما يدبره العدو ، يعالج الأمور بتوفيق الله سبحانه حتى تبقى الأمة وحدثها .

وينتقل الأعداء من دور الوقيعة إلى دور إثارة الأسئلة حول العقيدة وما يتصل بها .

وقد تقدم أن الأمة العربية كانت تدين بعقائد متعددة من وثنية ويهودية ونصرانية ومن اليهود والنصارى كانت تثار أكثر الأسئلة .

وكان في اليهود عناد ومكر واستعداد للتحالف مع أى قوة ضد الإسلام حتى ولو كان ذلك على حساب الدين عامة كقولهم لعبدة الأصنام أتم أهدى من الذين آمنوا سبيلا .

والمشركون كانوا يجادلون دفاعا عن دياناتهم .

وكان جدالهم إما من عند أنفسهم ، وإما باستعانتهم بأهل الكتاب خاصة اليهود الذين كانوا يلقون إليهم بالأسئلة التي يوجهونها لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال تعالى :

« وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم ، (١) .

وكان القرآن ينزل بالرد على الشبهات التي يثيرونها ، ومع رده يأمر

المسلمين ألا يستعملوا العنف في جدالهم قال تعالى : ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقلوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ، (١) .

وكانت المجادلة تدور حول أمور كثيرة منها :

الرسالة والرسول : فأنشركون يستبعدون أن يكون هذا الكلام من عند الله سبحانه ويصفونه بأنه ، أساطير الأولين ، وفي الوقت نفسه يستبعدون أن يكون محمد رسولا ، لما إذا لم ينزل القرآن على عظيم ، والعظمة يتصورونها بمقاييس الجاهلية يقول سبحانه ، وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ، (٢) .

ثم يجادلون في المعجزة ، وأنهم لن يؤمنوا إلا إذا تغير وجه الجزيرة العربية ، يقول سبحانه ، وقالوا إن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحانه ربى هل كنت إلا بشرا رسولا ، (٣) .

وما كان يزيد الأمر صعوبة في هذا الموضوع — موضوع الرسالة — أن الخصم فيما بينه وبين نفسه كان يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكنه لا يرضى أن يعترف بذلك كبيرا وعنادا وجريا وراء مصالح دنيوية قال تعالى : الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ، (٤) .

(٢) الزخرف آية ٣١

(١) المنكبات آية ٤٦

(٤) البقرة آية ١٤٧

(٣) الأعراف آيات ٩٠ - ٩٣

ويقول سبحانه : « قد نعلم إته ليحزنك الذين يقولون فأنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون »، (١).

وفي غير الرسالة يدور الجدل حول الوحدانية والبعث والمساواة بين الناس وكانت هذه كلها من المسائل التي شغلت معظم القرآن الكريم ، والعدو ليس معه من حجة إلا تقليد الآباء والأجداد ، أو استبعاد أن يكون الأمر كذلك . ويقف القرآن الكريم وقفات عند مسألة تقايد الآباء وأن هؤلاء الآباء كثيرا ما يكونون على ضلال فهل يترك العاقل عقله ليسير وراء ضلالهم قال تعالى « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباءهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون »، (٢).

ويستمر الجدل والقرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ليأخذ بيد الناس إلى الهدى .

وإذا بالمعارضين يستسلمون تباعا ويخضعون عن اقتناع للإسلام الذي كانوا يعارضونه ، ويدخلون في دين الله أفواجا .

وكان كل من يدخل في الإسلام بإخلاص لا يعود إلى الجدل مرة أخرى بل يأخذ ما جاء به الإسلام كما جاء دون اعتراض أو تساؤل عما وراء ذلك .

إنه آمن بالله ربا وبا، لإسلام ديننا، وبمحمد رسولا، وبالقرآن كتابا ، فلم الجدل بعد ذلك ؟

وإذا كانوا يسألون فإنما يسألون عن أحكام لا تسير الحياة إلا بها : حكم الظهار حكم الخمر كيف يعامل اليتيم ... الخ والقرآن الكريم ينزل بالجواب في كل هذا .

بدء الخلاف

كان من الضروري أن يحصل خلاف :

أولا : هذا شأن الحياة فما من مجتمع في هذه الحياة إلا ويحصل فيه خلاف .
ثانيا : الحياة لا تقف بل تسير وتتغير ، وهناك المشاكل التي تجد ولم تكن موجودة من قبل .

وهذه المشاكل تحتاج إلى حل ومادامت المسألة ليس فيها نص فلا بد من اختلاف وجهات النظر .

ثالثا : لم يكن الإخلاص يعم كل هذا العدد الذي دخل الإسلام ، بل منهم من دخل وكله حقد على الإسلام .

رابعا : الميراث الثقافي الذي لا ينسى بسهولة .

لقد كان هناك فرق كبير في هذه الناحية بين السابقين واللاحقين فالوثنى حين يسلم كان ينظر إلى ما كان عليه قديما كأنه حلم من الأحلام ويعجب كيف جاز منه - وهو العاقل - أن يعبد صنما ويدعو جمادا لا يسمع ولا يبصر .

ومن هنا كان الإسلام يقضى حقيقة على كل العقائد السابقة عند هذا الوثنى ولكن ربما بقيت عند ضعاف الإيمان بعض عصبية قلبية^(١) .

أما المزدكى أو المانوى أو النصرانى الذى يسلم فإن عقيدته القديمة غالبا

(١) كتلك التي كانت بين القحطانيين والمصريين وسيكون لها أثرها في الخلافات التي لبست الثوب الدينى بعد ذلك . ولكن الفرق كبير بين القحطاني الذي يحمل نوعا من العصية وبين المانوى - مثلا - الذي يظهر الإسلام ؛ لأن المانوى له خطة يريد تنفيذها ليصل إلى هدف معين لإحياء دينه القديم ، وهذا ما لم يكن عند القحطاني بكل هذه التفاصيل .

ما تبقى محتلة جزءا أساسيا من فكره ، لا يكاد يستطيع أن يتخلص منه إن أراد ، فكيف وكثيرا ما كان هو يميل إلى استصحاب عقيدته السابقة معه .
خامسا : وهو مبنى على ما سبق قبل أن نقول هذه المسألة أو تلك كانت سبب الخلاف يجب أن نعطي اهتماما كبيرا لتغير النفوس ، ومن ثم أصبح يؤثر فيها ما لم يكن يؤثر من قبل .

أضرب لذلك مثلا بأهم مسألة فرقت بين المسلمين وهي الخلافة نجد أن المسلمين اختلفوا في ذلك عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما اختلفوا في ذلك عقب وفاة عثمان رضى الله عنه وهنا نجد الفرق واضحا بين الحالتين في النتيجة .

فعند الاختلاف على أبي بكر رضى الله عنه نجد المعارضين يلتزمون الآداب الإسلامية .

لقد عارض المعارضون فلما وضحت الأمور أمامهم وعرفوا حجة أبي بكر بايع من بايع ومن امتنع عن البيعة وقف عند حدود الشرع ، ولم يخطر بباله أن يشق عصا الطاعة وبقي كذلك حتى تبين له الحق فذهب مبايعا .
هذا ما كان عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .

أما عقب وفاة عثمان رضى الله عنه فإننا نجد المخالف يبادر إلى سيفه يحمله ليقاتل الحزب المعارض .

وهنا نجد المؤثر واحداً والآخر مختلفا .

ما السبب إذا ؟

السبب هو حال المسلمين عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم حالهم التي قد تغيرت عقب وفاة عثمان رضى الله عنه .

فقد تولى عثمان الخلافة بعد عمر رضى الله عنهما .

وعثمان من السابقين الأولين وله أياد بيضاء على الدعوة فقد كان سببا في دخول عدد في الإسلام في أول الدعوة ، وكثيرا ما ساعد بماله ولقد كان

معظم نفقة جيش العسرة من ماله الخاص وهو من العشرة المبشرين بالجنة، والملاقب
بذى النورين ؛ حيث زوجه الرسول صلى الله عليه وسلم رقية فلما ماتت زوجه
بعدها أم كلثوم ولكن في عهده كان قد كثرت الدخولون في الإسلام وليس لهم من
الدين إلا الاسم فقط .

ومنهم من دخل وهمه الأول الكيد للإسلام الذي قضى . كما يعتقد -
على مله ، فلم يجد أمامه طريقاً لأخذ ثأره إلا الكيد للإسلام ، وبدأ هؤلاء
الحاقدون يشيرون الاضطرابات في وجه عثمان رضى الله عنه ويتهمون به بأمور
هو منها براء ، فقد كان له من دينه حارس يحرسه من الوقوع في محرم .

ولكن الواقع أن الفتنة قامت ولم تقعد حتى الآن ، وقتل عثمان
رضى الله عنه . وهنا انفرط عقد الأمة .

فلما تولى على رضى الله عنه الخلافة بعد عثمان لم يكن هناك إجماع على بيعته
بل اختلف الناس عليه البعض معه ، والبعض عليه . والبعض اعتزل الفتنة
وقامت الحرب وانقسم الناس إلى فريقين : فريق مع على وفريق مع معاوية ،
وعلى معروف بشجاعته النادرة ، وبعد أن اقترب من النصر كانت مهزلة
التحكيم حين أشار عمرو بن العاص على معاوية بأن يرفع الناس المصاحف
على أسنة الرماح إشارة إلى تحكيم كتاب الله كما قالوا .

كانت مهزلة التحكيم التي خرج منها على بجيشه وقد انشق على نفسه حيث
رأى الخوارج أن علياً أخطأ بقبوله التحكيم ، وانشقوا على على وخرجوا
عليه ولذلك سموا بالخوارج .

وكان من قدر الله تعالى أن قتل على رضى الله عنه ، وتنازل الحسن لمعاوية
ومن هذا الخلاف نبتت الفرق السياسية التي أصبحت فرقا دينية فقد ظهرت
الشيعة والخوارج .

وبدأ النقاش والجدل حول مسائل جدت ولم تكن موجودة قبل ذلك .

فالمجدل حول الخلافة ومرتكب الكبيرة وصلة العمل بالإيمان ، والقضاء
والقدر .

وبرغم أن المجدل كان سياسيا إلا أنه ليس ثوب الدين في كل نقطة فيه .
وكانت المغالاة في الاتجاه إلى أحد الطرفين وعند ذلك يكون التوسط
فتكون فرقة جديدة .

وأهم هذه الفرق :

- ١ — الشيعة ٢ — الخوارج ٣ — الجبرية ٤ — المرجئة
 - ٥ — المعتزلة ٦ — الأشعرية .
- وإليك بيان هذه الفرق .

الشيعية

تطلق كلمة الشيعة^(١) على الذين شايعوا على بن أبي طالب رضى الله عنه ، وقالوا : إنه الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص ، إما جليا ، وإما خفيا ، واعتقدوا أن الإمامه لا تخرج عنه ، وعن أولاده ، وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم ، وإما بتقية منه ومن أولاده^(٢) .

وهذه الفرقة - كما ترى - نشأت نشأه سياسية ، إلا أنها أدخلت الدين في الحكم على الموافق والمخالف .

ولا يمكن تحديد الوقت الذى نشأت فيه هذه الفرقة بالضبط ، فإن عليا كرم الله وجهه كان له محبون حتى في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو ابن عم الرسول الذى تربى في بيت النبوه . وكان أول من اسلم من الصبيان ، وهو الذى بات في فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الهجرة . معرضا بذلك حياته لخطر محقق .

فقد هاجر المسلمون سرا ، وهم يتوقعون الخطر ، فما بالك بمن جلس في مكة وحده بعد هجرة الرسول متحديا قريشا ليلة الهجرة ؟ ثم ارتضاه الرسول زوجا لابنته فاطمة ثم شجاعته النادرة في القتال التى جعلته حديث الناس ، ثم تنويه الرسول صلى الله عليه وسلم بذكره في كثير من المواقف مثل ما كان في فتح خيبر .

جاء في سيرة ابن هشام :

(١) شيعة الرجل أتباعه وانصاره إلا أنها عند الاطلاق تنصرف إلى شيعة على رضى الله عنه .

(٢) المواقف ج ٨ ص ٢٨٤ .

« بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر الصديق ، رضى الله عنه ،
برأيته ، وكانت يضاء ، فيما قال ابن هشام . إلى بعض حصون خيبر ، فقاتل ،
فرجع ولم يك فتح ، وقد جهد ، ثم بعث الغد عمر بن الخطاب . فقاتل ، فرجع
ولم يك فتح ، وقد جهد .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ، يفتح على يديه ، ليس يفرار .

قال : يقول سلمه فدعا رسول الله عليا رضوان الله عليه ، وهو أرمده ،
فتغل في عينه ، ثم قال : خذ هذه الراية ، فامض بها حتى يفتح الله عليك .

قال : يقول سلمه : نخرج والله بها يأخ ، يهروا هرواة ، وإنا لخلقته نتبع
أثره ، حتى ركز رأيته في رضم من حجارة تحت الحصن ، فاطلع إليه يهودى
من رأس الحصن ، فقال : من أنت؟ قال : أنا على بن أبى طالب . قال لليهودى :
علوتم ، ، وما أنزل على موسى ، أو كما قال . قال : فارجع حتى فتح الله على يديه .
قال ابن إسحاق : حدثني عبد الله بن الحسن ، عن بعض أهله ، عن أبى رافع ،
مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال :

خرجنا مع على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه ، حين بعثه رسول الله
صلى الله عليه وسلم برأيته ، فلما دنا من الحصن خرج إليه أهله فقاتلهم ، فضربه
رجل من يهود ، فطاح ترسه من يده ، فتناول على عليه السلام بأ بالكان عند
الحصن فترس به عن نفسه ، فلم يزل في يده وهو يقاتل حتى فتح الله عليه ،
ثم ألقاه من يده حين فرغ ، فلقد رأيتني في نفر سبعة معى ، أنا ثامنهم ، نجهد
على أن نقلب ذلك الباب ، فأنقلبه (١) .

كل هذا وغيره كثير جعل قلوبا تتعلق به .

(١) سيرة ابن هشام ص ٣٣٤ ج ٣ ويأخ أى به نفس شديد من الاعياء في العدو
قال السهيلي : هو من الأبيح وهو علو النفس . والرضم الحجارة المجتمعة (هامش ابن هشام) .

وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كان هناك من يرى أن علياً أولى بالخلافة كالعباس والزيير وكل من يعتقد في فضل علي .

ولكن الشيعة تمت لأبي بكر وتأخر علي مدة ثم بايع هو أيضاً ثم كان عمر وعثمان رضى الله عنهم جميعاً .

وفي عهد عثمان رأينا أتباع علي يظهرون بشكل أكثر وضوحاً فصيل شيعي لمن شايع علياً وعثمانى لمن قدم عثمان رضى الله عنهما .

وبعد مقتل عثمان ونشوب الحرب الأهلية، قاتل شيعة علي معه حتى استشهد كرم الله وجهه على يد عبد الرحمن بن ملجم ، ولكن الشيعة لم تمت بل بقيت ، وكل الانقسامات التي حصلت في صفوف الأمة كثيراً ما تزول بمرور الأيام فلم نعد نسمع كثيراً بالمعتزلة والأشعرية إلا في فصول الدراسة .

والخوارج أنفسهم لم يعد لهم إلا وجود ضعيف في بعض البلاد الإسلامية كالأباضية وهو وجود ليس له أثر كبير .

أما بالنسبة للشيعة فإن الأمر يختلف تماماً إذ تسكاد الأمة حتى الآن تنقسم إلى قسمين رئيسيين : سنة وشيعة .

ولا ينتظر لهذا الوضع أن يزول قريباً ، ولكن الأمل أن تعم فكرة التسامح بين الفريقين ، فلا تكون قطيعة ، بل حب وأخاء رغم احتفاظ كل منهم بوجهة نظره .

وهذا أمل نرجو أن يتحقق وإن كان يقف في طريق هذا الأمل المتعصبون الذين يعتقدون أن تعصبهم إنما هو من أجل الدين . ويوم أن يهيه الله للأمة المخلصين تضيق هوة الخلاف .

ولكل فرقة نقطة ينطلقون منها والشيعة ينطلقون من نقطه الإمامه .

لأنهم يعتقدون أن حق علي وذريته في الخلافة يجب الاينازع فيه، لأنه حق شرعى . وليس لأحد أن يتنازل عنه .

فإذا اختارت مجموعة من المسلمين واحدا غير علي أو واحد من ذريته
من بعده فإن الاختيار يكون باطلا لأن هذا حق شرعي لعل وذريته ومن تولى
الحكم من غيرهم فهو مقتصب له .

قالنبي صلى الله عليه وسلم قد نص علي علي بالوصف — كما تقول الزيدية
أو بالشخص — كما تقول الإمامية .

فرق الشيعة

عند بيان عدد الفرق قلنا الشيعة كواحدة من الفرق الإسلامية كالتحارج والمعتزلة .

ولكن الحقيقة أن الشيعة تنقسم في داخلها إلى عدة فرق فهم^(١) اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا أصولهم ثلاث فرق غلاة

وزيدية

وامامية

أما الغلاة فثمانية عشرة

ونحن هنا لا نريد تعداد الفرق واحدة واحدة ، ولكن محاولة اظهار الآراء والعقائد التي تقل بها الفرق الغالية فنجد السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذي كان يقول لعلي أنت الإله حقا فتفاه على إلى المدائن .

وسنجد فكرة تأليه علي والأئمة ، سنجد هذه الفكرة يكون لها أثرها بعد ذلك حيث سنجد كثيرا من أصحاب الفرق الشيعية يقولون بتأليه الأئمة بل وبتأليه أنفسهم كما سيأتي في هذا البحث قريبا .

وقال ابن سبأ لم يمت علي ولم يقتل، وإنما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي^(٢)

ويزعم الشيعة أن عليا يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا^(٣) .

(١) كما يقول صاحب المواقف وهو ليس اجماعا من مؤرخي الفرق فعند مراجعة كتب الفرق نجد خلافا كبيرا في عدد الفرق وآرائهم .

(٢) للمواقف بشرح السيد ص ٣٨٥ ج ٨ (٣) مقالات الاسلاميين ص ٨٦ ج ١

وابن سبا حين يقول بأن علياً لم يقتل ، لا يتنازل عن رأيه ، بل يصمم عليه ، ويقول لمن قال له إن علياً قد قتل :

« إن جثمتونا بدماعه في صرة ، لم نصدق بموته ، ولا يموت حتى ينزل من السماء ، ويملك الأرض بحذافيرها .

وهذه الطائفة تزعم أن المهدي المنتظر إنما هو علي دون غيره^(١)

ويرى ابن سبا أن علياً في السحاب ، والرعد صوته والبرق مسوطه ... وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد : عليك السلام يا أمير المؤمنين^(٢) هذه بعض الآراء التي دخلت البيئة الإسلامية على يد عبد الله ابن سبا وسيكون لها تأثيرها فيما بعد فيمن سيأتي من الفرق الغالية .

ولكن الذي نحب أن نقوله — كما قلنا مراراً — إن هناك أمرين : الأول — وهو الأهم — أن هذه الآراء كانت موجودة في البيئة الإسلامية الثاني : أن هذه الآراء قال بها فلان

والأمر الثاني كثيراً ما يكون موضع شك ، فقد تنسب آراء لآسان لم يقلها ، أو لم تخطر على باله

وقد تدمس كتب على آسان ، وتنسب إليه ، وهو منها برىء كل البراءة بل وربما تنسب آراء إلى شخص ما ، وهذا الشخص لا وجود له ، بل هو شخصية وهمية اخترعها الخيال اختراعاً .

ومن هذه الشخصيات التي قيل فيها هذا عبد الله بن سبا فالسبئية وجدت في البيئة الإسلامية بلا شك ولكن الشك إنما هو في شخصية عبد الله بن سبا وفي السبئية بدأت الدقائد القديمة تظهر في شخصية علي رضي الله عنه

(١) الفرق بين الفرق للبندادي ص ١٤٣

(٢) المواقف ص ٣٨٥ ج ١

فكما أن عيسى لم يصلب بل رفع إلى السماء كذلك على لم يقتل — كما يقولون — بل رفع إلى السماء

وعلى ليس انسانا فقط بل هو إله أو روح الاله حلت فيه وهذه الآراء نجدها حلقة بين الماضي والمستقبل . فهي مأخوذة عن الديانات السابقة وسيكون لها أثرها في المذاهب التي ستأتى بعد ذلك

وإذا كان التناسخ عقيدة هندية — كما سبق — فإننا نجده يظهر في البيئة الإسلامية على يد فرق شيعية مثل الكاملية، حيث ذهب «أبو كامل» إلى القول بالتناسخ في الأرواح عند الموت ، وأن الإمامة روح يتناسخ أى ينتقل من شخص إلى آخر ، وقد تصير في شخص نبوة بعد ما كانت في شخص آخر لإمامه^(١) ويذهب إلى كفر على والصحابة رضى الله عنهم أما الصحابة فيكفرون بترك بيعة على ، وأما على فيكفر بترك طالب الحق .

وأما التجسيم والحلول والنبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم فإننا نجدها في البيانية^(٢)

فقد ادعى «بيان» أن الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا وجهه ، وروح الله حلت في على ، ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبى هاشم ثم في بيان^(٣) .

وينسب «بيان» لنفسه قوة فوق قوة البشر فهو — كما يدعى — يدعو «الزهرة» فتجيبه ، وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم^(٤) ثم ادعى النبوة ، وأنه نسخ جزءا من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم

(١) نفسه ص ٣٨٥

(٢) نسبة إلى بيان بن سمان التميمي النهدي البجلي (المواقف)

(٣) المواقف ص ٣٨٥

(٤) مقالات الإسلاميين ص ٦٧ ج ١

وهنا نجد فكرة حلول روح الله في انسان تظهر على يد أمثال د بيان ،
وهذه فكرة يقول بها المسيحيون (١) .

ويستشهد د بيان ، على رأيه - في حلول قوة إلهية في علي - بأنه كان
يعلم للغيب ، ويخبر عن الملاحم ، وصح خير ما أخبر به وأنه كان يحارب
الكفار بعلمه الغيبي ، وله النصر ، والظفر .

ويذكر قصة خلع علي لباب حصن خير ، ويورد حديثا لعل يقول فيه :
والله ما قلعت باب خير بقوة جسدانية ، ولا بحركة غذائية ، ولكن بقوة
ملكوتية ، بنور بها مضيئة (٢) .

ويفسر بيان بن سمعان القوة الملكوتية في نفس علي كالمصباح في المشكاة ،
والنور الإلهي كالنور في المصباح ، وبهذا يفسر تفسيراً غنوصياً فكرة
نور المشكاة القرآنية المشهورة .

ويمضي في التفسير مؤيدا للتجسد .

فعلى الذي حل فيه جزء إلهي ، يظهر في بعض الأزمان ، وهو الذي
يأتي في ظلل الغمام ، والرعد صوته ، والبرق تبسمه .

ويؤيد قوله بالآية القرآنية :

« هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » .

ثم ادعى د بيان ، الحلول ، أو بمعنى أدق ادعى هذا اتباعه من بعده .

فالبليانية زعمت أن روح الله دارت في الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي ،

(١) كان اتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح
طبيعة واحدة ، على حين كان الملائكيون يميزون بين طبيعتين : الطبيعة الإلهية والطبيعة
البشرية (تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠) ومن هنا نجد أن وجود الإلهية في انسان
فكرة مسيحية

(٢) من كتاب نشأة الفكر الفلسفي د . البشار ص ٨٨ ج ٢

ثم دارت إلى محمد بن الحنفية ثم صارت إلى ابنه هاشم ، ثم حلت بعده في بيان ابن سميان^(١) .

ونجد عند المغيرة^(٢) التجسيم والتشبيه ، واتجاه إلى إحياء القول بالنور والظلمة . والظعن علنا في دين أبي بكر وعمر

ونجد عندهم فكرة - في خلافة أبي بكر وعمر - ردها المستشرقون أعداء الإسلام بعد ذلك

حيث يرى أعداء الإسلام - لامنس ومن بعده فيليب حتى - أن خلافة أبي بكر كانت نتيجة لخطئة سابقة دبر أمرها بينه وبين عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح ذلك الحكومة الثلاثية التي هيمنت على مصائر الإسلام - كما يقول حتى - وهو لما يزل بعد في مهده^(٣)

هذه الفكرة نجد أصولها عند المغيرة الذي يرى أن الله جسم على صورة انسان ، بل رجل من نور ، على رأسه تاج ، من نور ، وقلبه منبع الحكمة ، ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم ، فطار فوق فوق رأسه التاج^(٤) وذلك قوله تعالى : سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى ،

(١) يرجع إلى نفس المصدر ص ٨٨ - ٨٩

(٢) أصحاب المغيرة بن سعيد يقول عنه صاحب النجوم الزاهرة في أحداث سنة ١١٩ هـ : وفيها خرج المغيرة بن سعيد بالسكوفة وكان ساحرا متشيعا ، فحكي عنه الأعمش أنه كان يقول : لو أراد علي بن أبي طالب أن يحيي عادا وثمودا وقرونا بين ذلك كثيرا لفعل ، وبلغ خالد بن عبد الله القسري خبره فأرسل إليه فجاء به . وأمر خالد بالنار والنفط ، وأحرقه ومن كان معه .

وفي هامش النجوم الزاهرة عن ابن الأثير والطبري في حوادث سنة ١١٩ بدل لو أراد علي لو أردت أن أحيي . . . الخ أي أنه كان ينسب إلى نفسه القدرة على إحياء الميت . وهناك اختلاف في الاسم فالنجوم الزاهرة تقول للمغيرة بن سعيد فقط وكذا الأشعري في القالات وكتب الفرق تختلف فهو المجلي أو البجلي أو البجلي .

(٣) تاريخ العرب : فيليب حتى ص ١٧٢ المجلد الأول

(٤) هذه عبارة الأشعري وفي المواقف فوق تاجا على رأسه

ثم إنه كتب على كفه أعمال العباد ، فغضب من المعاصي
ففرق فصل من عرقه بجران أحدهما ملح مظلم ، والآخر حلو نير ، ثم
أطلع في البحر النير ، فأبصر فيه ظله ، فانتزع بعضا من ظله ، فخلق منه الشمس
والقمر وأفنى الباقي من الظل نفيا للشريك ، وقال لا ينبغي أن يكون معي إله آخر
ثم خلق الخلق من البحرين ، فالكفار من المظلم ، والمؤمنون من النير^(١) وخلق
ظلال الناس فكان أول من خلق محمدا .

قال وذلك قوله (٣٤ : ٨١) قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين^(٢) .
ثم أرسل محمدا والناس في ضلالة ، وعرض الأمانة وهي منع على عن
الإمامة على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها وحملها
الإنسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر ، حين ضمن أن يعينه على ذلك بشرط
أن يجعل أبو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى : كمثل الشيطان^(٣) الآية نزلت
في حق أبي بكر وعمر .

وهؤلاء يقولون : الإمام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين
ابن علي . وهو حي مقيم في جبل حاجر إلى أن يؤمر بالخروج . وقيل المغيرة
فإنه لما قتل اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره ، وقال آخرون بانتظار
زكريا كما كان هو قائلا به^(٤) .

ونجد التناسخ عند الجناحية فالأرواح تتناسخ وكان روح الله في آدم
ثم في شيث ، ثم الأنبياء ، والأئمة ، حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ، ثم إلى
عبد الله هذا^(٥) .

(١) المواقف ص ٣٨٥ وتبعاً لمذهب المؤمنين : الشيعة حسب رأيه والكفار هم أعداء
الشيعة يراجع ص ٩٥ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د . النشار .

(٢) مقالات الإسلاميين ص ٧٣ ج ١ .

(٣) في مقالات الإسلاميين والشيطان عنده عمر .

(٤) المواقف ص ٣٨٦ .

(٥) نفس المصدر وعبد الله هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين
هو ذو الجناحين يطلق على جعفر بن أبي طالب جد عبد الله بن معاوية للبذكور . =

هنا نجد فكرة خطيرة سيكون لها أثرها فيما بعد .

وسنراها عند الباطنية كما سنراها منسوبة إلى ابن عربي حين ذهب إلى أن آدم ونوحا وجميع الأنبياء إنما هم روح واحدة وإن كانت تظهر في مظاهر مختلفة، ثم ستكون فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي كامتداد لهذه الآراء .

وبالتبع لمذاهب الشيعة نجد عندهم كل المذاهب والأديان التي جاء الإسلام لمحاربتها ، ولو أنهم اعتنقوا هذه الأديان بدون انتساب الإسلام لها في الأمر . فهم أعداء ، والمعاملة مع الأعداء لها طرقها التي بينها الإسلام . ولكن هؤلاء أرادوا أن يبينوا أن عملهم هو الشرع والتمسوا له الأدلة — وقد تقدم بعض هذا — من الشرع فنجد عندهم التأويل .

والتأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة .

مثل قوله تعالى :

يخرج الحي من الميت .

إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً .

وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً^(١) .

وهذا التأويل ليس بعيداً عن الدين بل هو نص القرآن الكريم يقول تعالى :

قال ابن هشام وحدثني من أثق به من أهل العلم أن جعفر بن أبي طالب أخذ اللواء يمينه (أي في غزوة مؤتة بعد استشهاد زيد بن حارثة) فقطعت ، فأخذه بشماله ، فقطعت فاحتضنه بعضديه حتى قتل رضي الله عنه وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة فأثابه الله بذلك جناحين في الجنة يطير بهما حيث يشاء ، ومن هنا لقب جعفر بن أبي طالب بذي الجناحين .

(١) التعريفات للسيد الشريف .

أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون، (١).

فقد بين الله سبحانه أن المؤمن المهتدي بمنزلة من كان ميتاً فأحياه وأعطاه نوراً يهتدي به في مصالحه (٢).

هذا هو التأويل الذي يتفق مع الشرع .

أما في المذاهب الشيعية الغالية فإننا نجد تأويلاً ليس بينه وبين الشرع صلة.

وقد تقدم بعض تأويلاتهم والآن إلى بعض آخر منها: فالمصورية (٣) يزعمون أن أبا منصور عرج إلى السماء، ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم أنزاه إلى الأرض، وهو الكسف المذكور في قوله تعالى :

وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحب مرقوم، (٤) - وكان قبل ادعائه الإمامة لنفسه يقول الكسف على بن أبي طالب - .

وقالوا الرسل لا تنقطع أبداً، والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الإمام .
والنار بالضد أي رجل أمرنا بيفضه، وهو ضده أي ضد الإمام وخصمه كإبي بكر وعمر .

(١) الأنعام آية ١٢٢ . (٢) تفسير الجمل .

(٣) نسبة إلى أبي منصور المجلى رجل من عبد القيس . كان يسكن الكوفة، وله فيها دار . وكان أمياً، لا لا يقرأ ونشأ بالبادية، فلما مات أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ادعى أبو منصور أن أبا جعفر فوض إليه أمره، وجعله وصيه من بعده، ثم تجاوز ذلك فادعى أنه بنو رسول وأن جبريل يأتيه بالوحي من عند الله « هامش مقالات الإسلاميين .

(٤) الطور آية ٤٤ أي « وإن يروا قطعة من السماء ساقطاً يقولوا من غرط عنادهم وطينانهم هذا سحب تراكم بعضه على بعض » تفسير البضاوى .

وكذا الفرائض والمحرمات .

فإن الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاةهم .

والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم .

ومقصودهم أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف لوصوله إلى الجنة^(١) .

هذا لون من التأويل نجده لم يبق للغه دلالة على مقصود .

فلو اتبعنا مذهبهم لكان لكل إنسان أن يحمل أى لفظ على أى معنى دون ضابط .

وبعد ذلك نجد استباحة المحرمات وعدم الوقوف عند حدود المشرع .

فنجد الخطائية^(٢) ، يستحلون شهادة الزور ، لموافقهم على مخالفهم ... واستباحوا المحرمات ، وترك الفرائض^(٣) فاستحلوا الخمر والزنا ... ودانوا بترك الصلاة^(٤) .

(١) المواقف ص ٣٨٦ ج ٨ .

(٢) نسبة إلى أبي الخطاب الأسدي .

وأبو الحسن الأشعري يبين أن الخطائية خمس فرق كلهم يزعمون أن الأئمة كلهم أنبياء محدثون، ورسول الله وحججه على خلقه، لا يزال منهم رسولان واحد ناطق والآخر صامت، فالناطق محمد، والصامت على بن أبي طالب . فهم في الأرض اليوم طاعتهم مفترضة على جميع الخلق يعلمون ما كان وما هو كائن .

وزعموا أن أبا الخطاب بنى وأن أولئك الرسل فرضوا عليهم طاعة أبي الخطاب . والفرقة الثانية من الخطائية يزعمون أن الامام بعد أبي الخطاب رجل يقال له معمر، وعبدوه والفرقة الثالثة من الخطائية « البرزنية » أصحاب بزيغ بن موسى .

والفرقة الرابعة من الخطائية يقال لهم العميرية أصحاب عمير بن ينان المعجلي . والفرقة الخامسة من الخطائية - المفضلية لأن رئيسهم كان صيرفيا يقال له الفضل :

(٣) المواقف ص ٣٨٦ ج ٨ (٤) مقالات الإسلاميين ص ٧٨ ج ١ .

وإذا كانت استباحة المحرمات شائعة في الفرق الشيعية الغالية فإننا نجد عقيدة أخرى تكاد تجمعهم وهي حلول اللاهوت في الناسوت أو إظهار الأئمة على أنهم آلهة يعبدون .

ف نجد الخطاية يعبدون أبا الخطاب ويزعمون أنه إله ويزعمون أن جعفر ابن محمد الهيم أيضا (١) .

ويقول أبو الحسن الأشعري وقد قل في عصرنا هذا قائلون بالآية سليمان الفارسي (٢) .

ويقول عن أحد أصناف الغالية : انهم يزعمون أن روح القدس هو الله عز وجل ، كانت في النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم في علي ثم في الحسن ، ثم في الحسين . ثم في علي بن الحسين ثم في محمد بن علي ، ثم في جعفر بن محمد ابن علي ، ثم في موسى بن جعفر ، ثم في علي بن موسى بن جعفر ، ثم في محمد ابن علي بن موسى ، ثم في علي بن محمد بن علي بن موسى ، ثم في الحسن بن علي بن محمد بن علي . وهؤلاء آلهة عندهم كل واحد منهم آلهة على التناسخ والآله عندهم يدخل في الهياكل (٣) .

وأصحاب الشيعي يزعمون : أن الله حل في خمسة أشخاص في النبي وفي علي ، وفي الحسن وفي الحسين ، وفي فاطمة فهؤلاء آلهة عندهم ...

وقالوا لهذه الأشخاص الخمسة التي حل فيها الإله خمسة أصداد .

فالأصداد : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، ومعاوية ، وعمر وبن العاص (٤) .

وهكذا نجد فكرة تأليه الأشخاص تسيطر على فكرهم وبذلك نجد تأثير البيئات والثقافات الأجنبية .

(١) مقالات الإسلاميين ص ٧٧ ج ١ . (٢) نفسه ص ٨٠ ج ١

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٨٢ - ٨٣ ج ١ (٤) نفسه ص ٨٣ - ٨٥ .

وفي ختام الفرق الغالية نأتى إلى الإسماعيلية حيث كان لها شأن بالنسبة لغيرها من الفرق، وحيث لها عدة ألقاب تطلق عليها ولهم طرق في الدعوة إلى مذهبهم^(١).

فقد لقبوا بسبعة ألقاب :

بالباطنية لقولهم يباطن الكتاب دون ظاهره ، فإنهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه ، وظاهره المعنوم من اللغة ، ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر ، والتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد إلى ترك العمل بظاهره .

وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى « فضرِب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله للعذاب » .

وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية .

واقبوا « بالقرامطة » ، لأن أولهم الذى دعا الناس إلى مذهبهم رجل يقال له « حمدان قرمط » ، وهى إحدى قرى واسط .

و « بالخرمية » ، لإباحتهم المحرمات والمحارم .

وبالسبعية ، لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أى الرسل سبعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء .

وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى ، وبهم يهتدى فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب : إمام يؤدى عن الله ، وهو غاية الأدلة إلى دين الله ، وحجة يؤدى عن الإمام ويحمل علمه ويحتج به له ، وذو مصة يمصر العلم من الحجة أى يأخذه منه فهذه ثلاثة .

وأبواب وهم الدعوة فأكبر ، أى داع أكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين ، وداع ماذون ، يأخذ العمود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الإمام ويفتح لهم باب العلم والعرفة ، وهو خامسهم .

(١) راجع مع هذا ص ٦١ - ٦٢ من هذا البحث وهو مارواه الأمام الغزالي عن

طرقهم فى الدعوة إلى مذهبهم :

ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد ، خفى إذا احتج على أحد من أهل الظاهر ، وكسر عليه مذهبه ، بحيث رغب عنه ، وطلب الحق ، أداه المكلب إلى الداعي المأذون ، ليأخذ عليه العهد .

قال الآمدي : وإنما سموا مثل هذا مكلبا ، لأن مثله مثل الجارح ، يحبس الصيد على كلب الصائد ، على ما قال تعالى « وما علمتم من الجوارح مكلبين ، وهو سادسهم .

وهو من يتبع الداعي ، وهو الذي أخذ عليه العهد . وآمن ، وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الإمام وحزبه وهو سابعهم .

قالوا ذلك الذي ذكرناه كالسموات والأرض والبحار وأيام الأسبوع والكواكب السيارة ، وهي المديرات أمرا ، كل منهما سبعة ، كما هو المشهور .

ولقبوا بالبابية إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج بأذربيجان وبالمحمرة للبدسهم الحررة في أيام بابك أو تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا . وبالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق وهو أكبر أبنائه . وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل .

وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع ، لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم . وذلك أنهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك ، وقالوا لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم وامتيلاتهم على الممالك لكننا نحتمل بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم ، فإن ذلك يوجب اختلافهم ، واضطراب كليتهم ورأسهم في ذلك دحمان قرمط ، وقيل « عبد الله بن ميمون القداح » .

ولهم في الدعوة واستدراج الطعام مراتب :

الذوق، وهو: تفرس حال المدعو، هل هو قابل للدعوة، أم لا، ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة، أى دعوة من ليس قابلاً لها. ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج، أى في موضع فيه فقيه أو متكلم.

ثم التأنيس. باستمالة كل أحد من المدعوين بما يميل إليه بهواه وطبعه، من زهد وخلاعة، فإن كان يميل إلى الزهد زينته في عينه، وقبح نقيضه وإن كان يميل إلى الخلاعة زينتها، وقبح نقيضها حتى يحصل له الأانس به.

ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور بأن يقول مامعنى الحروف المقطعة في أوائل السور. وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها أى لم يجب أحدهما دون الآخر وجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات، أى لم كان بعضها أربعاً وبعضها ثلاثاً وبعضها ثنتين؟ إلى غير ذلك من الأمور التعبدية.

وإنما يشككون في هذه الأشياء ويطوون الجواب عنها ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها.

ثم الربط وهو أمران:

الأول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ الموائيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى «وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم، ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه بحسب اعتقاده ألا يفشى لهم سرا».

والثاني حوالة على الإمام في حل ما أشكل عليه من الأمور التي ألقاها إليه فإنه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهى إلى الإمام. ثم التدليس، وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله إلى ما دعاه إليه من الباطل.

ثم التأسيس، وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو، ونكون سائقة له إلى ما يدعوه إليه.

ثم الخلع وهو الطمانينة إلى إسقاط الأعمال البدنية ثم:

السلخ عن الاعتقادات الدينية.

فإذا ما آل حال المدعو إلى ذلك يأخذون في الإباحة والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم : الوضوء : عبارة عن موالاة الإمام . والتيمم ، هو : الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدايل قوله تعالى وإن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلى من ليس من أهله ، بغير قصد منه ، والغسل : تجديد العهد . والزكاة : تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين . والكعبة : النبي . والباب على . والصفاء : هو النبي . والمروة : على . والميقات : الإيناس . والنلبية : إجابة الدعوة . والطواف بالبيت مبعا : موالاة الأئمة السبعة . والجنة : راحة الأبدان عن التكليف . والنار : مشقتها بمزاولة التكليف . إلى غير ذلك من خرافاتهم .

ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ، ولا جاهل ، ولا قادر ، ولا عاجز ، وكذلك في جميع الصفات ، وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات ، وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات ، وهو تعطيل ، بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات .

وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا : إنه تعالى أبدع بالامر العقل التام ، ويتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة ، فاشتاقت النفس إلى العقل التام مستفيضه منه ، فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال . وإن تتم الحركة إلا بآلتها فحدثت الأجرام الفلكية ، وتحركت حركة دورية بتدبير النفس ، فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات .

وأفضلها الإنسان ، لاستعداده لفيض الأنوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى ، وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلى عقل كامل يكون

وسيلة إلى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات وهي الإمام الذي هو وصي الناطق .

وكما أن تحرك الافلاك بتحريك العقل ، والنفس ، كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي ، وعلى هذا في كل عصر وزمان .
قال الأمدى هذا ما كان عليه قداماؤهم .

وحين ظهر « الحسن بن محمد الصباح » جدد الدعوة على أنه الحجة الذي يؤدي عن الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه .

وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم ، ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم ، والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة ، كيلا يطلع على فضائهم .

ثم إنهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والأمر الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم ، فظهروا إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحیوانات العجاوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه .

هذا هو تصوير صاحب المواقف لمذهبهم .

وهنا نسأل هل وجدنا ديناً ؟

لواقع أننا وجدنا خليطاً عجيباً من فلسفات وأديان مختلفة .

فلسفة فيها من كل دين إلا دين الإسلام .

الزيدية

هم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي ابن أبي طالب .
وكان زيد بن علي بويح له بالكوفة في أيام هشام بن عبد الملك وكان أمير
الكوفة يوسف بن عمر الثقفي .

وكان زيد بن علي يفضل علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، ويتولى أبا بكر وعمر ، ويرى الخروج على أئمة الجور .

فلما ظهر في الكوفة في أصحابه الذين بايعوه سمع من بعضهم الطعن على
أبي بكر وعمر ، فأنكر ذلك على من سمعه منه ففرق عنه الذين بايعوه فقال
لهم رفضتموني . فيقال انهم سموا الرافضة لقول زيد لهم رفضتموني ، وبقي
في شردمة ، فقاتل يوسف بن عمر ، فقتل ودفن ليلاً ، وكان معه نصر
ابن خزيمة العبسي ، ثم إنه ظهر على قبره فنبش وصلب عريانا (١) .

هذه هي عقيدة زيد .

إنه يفضل عليا ، ولكنه مع ذلك يحترم أبا بكر وعمر .

بل ويلتمس العذر لتولي أبي بكر الخلافة دون علي ، وذلك لأن عهد
الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا ، وسيف أمير المؤمنين على
عليه السلام لم يحف من دماء المشركين ، من قريش بعد ، والضغائن في صدور
القوم من طلب الثار ، كما هي .

فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد .
وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوه باللين والتودد ،

والتقدم بالسن ، والسبق في الإسلام ، والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وكذلك يجوز أن يكون المفضل إماما ، والأفضل قائما فيرجع إليه في الأحكام ، ويحكم بحكمه في القضايا (١) .

ولكن هذا الرأي لم يرض أصحابه ، وقد يكون هذا من أسباب تركهم له كما تقدم (٢) .

والكن الأغلب والأقرب إلى الحق أنهم فعلوا معه ما فعلوا مع الحسين من قبل .

وتفرقت الزيدية إلى فرق وكان منها المعتدلة مثل السليمانية (٣) الذين يرون أن الإمامة شورى ، وأنها تصلح بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وأنها قد تصلح في المفضل ، وإن كان الفاضل أفضل في كل حال ، ويشبتون إمامه الشيخين أبي بكر وعمر (٤) .

ونجد البتريه (٥) يذهبون إلى أن عليا أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأولاهم بالإمامة ، وأن بيعة أبي بكر وعمر ليست بخطأ ، لأن عليا ترك ذلك لهما ، ويقفون في عثمان وفي قتلته ، ولا يقدمون عليه يا كفار .

(١) للعل والنحل للشهرستاني .

(٢) لقد بايه خمسة عشر ألفا من أهل الكوفة سوى أهل المدائن والبصرة وواسط والموصل وخراسان . ولكن لم يحضر معه المعركة سوى مائتين وثمانية عشر رجلا .

(٣) أصحاب سليمان بن جرير الزيدى . (٤) مقالات الإسلاميين ص ١٤٣ ج ١

(٥) أصحاب الحسن بن صالح بن حى وأصحاب « كثير النواء » وإنما سموا بترية

لأن « كثيرا » كان يلقب بالأبتر ، مقالات الإسلاميين ص ١٤٤ ج ١

وينكرون رجعة الأموات إلى الدنيا ، ولا يرون لعلى كرم الله وجهه
امامة إلا حين بويع^(١) .

ولكن هناك من ينتسب إلى الزيدية ، ولا يتصف بهذا التسامح بل نجد
عنده ما يشبه آراء الغالية .

فمن الجارودية^(٢) من يذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على
على بن أبى طالب ، بالوصف لا بالتسمية ، فكان هو الإمام من بعده .
وأن الناس ضلوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول صلى الله
عليه وسلم .

ثم الحسن من بعد على هو الإمام .

ثم الحسين هو الامام من بعد الحسن ، .

فنجد هنا تكفير من ترك عليا .

ومن الجارودية من يرى ، أن محمد بن عبد الله بن الحسن^(٣) لم يمت

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٤٤ ج ٢

(٢) الجارودية أصحاب « أبى الجارود » كان أعمى ويوصف بأنه مبتدع ضال
وأهل السنة « اعتبروه رافضيا يضع الحديث في مثالب الصحابة ويروى في فضائل أهل
البيت عنهم أشياء لا أصول لها . بل اعتبروه من أهل الكوفة الغلاة » نشأة الفكر
الفلسفي في الإسلام د. النشار ص ١٨٨ ج ٢

(٣) اسمه في النجوم الزاهرة محمد بن عبد الله بن حسن بن الحسن ، ويعتبر قتله
من المأس التي أصابت آل البيت ، قبض المنصور على عبد الله وحبسه وحبس معه جماعة
كثيرة من بنى حسن . قيد المنصور الجميع وحبسهم سنة ١٤٤ وم حسن وإبراهيم ابنا
حسن بن الحسن ، وحسن بن جعفر بن حسن بن الحسن ، وسليمان وعبد الله ابنا داود
ابن حسن بن الحسن ، وسهيل وإسحاق ابنا إبراهيم المذكور ، وعيسى بن حسن بن الحسن
وأخوه على القائم . وفي حوادث سنة ١٤٥ يقول : فيها قتل الخليفة أبو جعفر المنصور محمدا
وإبراهيم ابني عبد الله بن حسن بن الحسن بن على بن أبى طالب واحدا بعد واحد =

وأنه يخرج ويغلب (١) .

وبذلك نجد أنفسنا أمام عقائد باطنية قالت بها فرقة تنسب إلى الزيدية .

كما نجد عند فرقة أخرى من الجارودية القول بأن محمد بن القاسم صاحب الطالقان (٢) ، حتى لم يمت وأنه يخرج ويغلب .

وفرقة قالت مثل ذلك في يحيى بن عمر (٣) ، صاحب الكوفة .

= فقتل محمد بالمدينة وبمده بمدة قتل إبراهيم . وكان إبراهيم خرج أيضا بعد خروج أخيه محمد على المنصور بالبصرة ، وانضم عليه خلائق من العلماء والفقهاء وأعيان بني الحسن ، فلما ورد عليه الخبر بقتل أخيه محمد عظم شأنه وكاد أمره أن يتم ووقع بينه وبين جيش المنصور أمور ووقائع إلى أن قبض عليه وقتل وفيها أيضا مات والدهما عبد الله بن الحسن في حبس المنصور . قال الهيثم حبسهم أبو جعفر المنصور في سرداب (يعنى عبد الله المذكور وأقاربه من بني الحسن) تحت الأرض لا يعرفون ليلا ولا نهارا — والسرداب عند قطرة الكوفة وهو موضع يزار — ولم يكن عندهم بئر للماء ولا سقاية . فكانوا يبولون ويتغوطون في مواضعهم ، وإذا مات منهم ميت لم يدفن بل يبلى وهم ينظرون إليه فاشتد عليهم رائحة البول والفائط . فكان الورم يبدوا في أقدامهم ثم يترقى في قلوبهم فيموتون .

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٤٣

(٢) محمد بن القاسم بن طلي بن عمر بن طلي بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج في أيام المعتصم بالطالقان فأخذه عبد الله بن طاهر ، ووجه به إلى المعتصم بعد وقائع كانت بينه وبينه فحبس — فيما ذكر يسامرا عند مسرور الخادم في محبس ضيق ، ثم حول إلى موضع آخر وأجرى عليه طعام ، ووكل به قوم يحفظونه فلما كان ليلة الفطر واشتغل الناس بالعيد والتهنئة (وكان ذلك في سنة ٢١٩) هرب من الحبس ليلا . . . فلما أصبغوا أتوه بالطعام فلم يجدوه ولم يعثر له بعدها على أثر ، عن هامش مقالات الإسلاميين ومرجعه الكامل لابن الأثير ٦ / ١١٢ بولاق .

(٣) هو أبو الحسن يحيى بن عمر بن الحسين بن زيد بن طلي بن الحسين بن طلي بن

أبي طالب .

وأما آراؤهم الكلامية فإننا نجدهم كالمعتزلة يرون ، أن أصحاب الكبائر
كلهم معذبون في النار خالدون فيها ، مخلدون أبدا ، لا يخرجون منها ،
ولا يغيبون عنها ^(١) والزيدية بأجمعها ترى السيف والعرض على أئمة الجور ،
وإزالة الظلم وإقامة الحق .

وهي بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر ، ولا تراها إلا خلف من
ليس بفاسق ^(٢) .

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٤٩ - ١٥٠

(٢) نفسه ص ١٥٠ وعندما زرت اليمن وهي تتكون من الشافعية والزيدية -
وجدت الشافعية يصلون باطمئنان وراء الإمام المصري وأما الزيدية فإنهم يرفضون ذلك
وما كان للعالم المصري - إلا فيها ندر - أن يخطب الجمعة أو يصلي إماما بالزيدية وقائلا
ما كنت ترى بعضهم يسمع للعالم المصري بالخطبة والصلاة وكأنهم كانوا في سماحهم مرغمين
نظرا لحالة الحرب والثورة .

الإمامية

الإمامية نسبة إلى مقاتلهم باشتراط معرفة الإمام وتعيينه في الإيمان وهي أصل عندهم^(١).

والفرق بين الإمامية والزيدية في تعيين الإمام أن الإمامية يرون أن النصوص عينت عليا بالشخص. وأما الزيدية فإنهم يرون أن النصوص اقتضت تعيين علي بالوصف لا بالشخص.

ومن آراء الإمامية التي يجمعون عليها - فوق ما تقدم - أن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء بعلي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز للإمام في حال التقية أن يقول إنه ليس بإمام ، وأبطلوا جميعا الاجتهاد في الأحكام ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن عليا - رضوان الله عليه - كان مصيبا في جميع أحواله ، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين إلا السكاملة (أصحاب أبي كامل) فإنهم أكفروا الناس بترك الاقتداء به ، وأكفروا عليا بترك الطلب^(٢).

(١) في مقدمة ابن خلدون الباب الثالث الفصل السابع والعشرون . والشبهة متفقون على « أن الإمامة ليست من المصالح المرسلّة العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبى اغفالها ، ولا تفويضها إلى الأمة بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوما من الكبار والصغار » نفس المصدر « ثم منهم من يرى أن هذه النصوص (أى التي أوردتها) تدل على تعيين علي وتشيخه وكذلك تنتقل منه إلى من بعده وهؤلاء هم الإمامية » نفس المصدر .

(٢) مقالات الإسلاميين ص ٨٩ - ١٠٠

ومن عقائدهم أن الاثني عشرية (وهم القطعية^(١)) يعينون اثني عشر إماماً وأن الإمام الثاني عشر هو الغائب المنتظر عندهم الذي يدعون أنه سيظهر فيملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً ومن المعروف أن الشيعة اختلفت بعد جعفر الصادق فمنهم من نقل الإمامة إلى ابنه موسى وهم الاثنا عشرية^(٢) وموسى عندهم هو الإمام السابع وغير الاثني عشرية يجد من الشيعة من نقل الإمامة إلى اسماعيل بن جعفر وهم المسمون بالإسماعيلية^(٣) .

ولنأخذ رأي الشيعة في جعفر الصادق كمثال ، فهو الإمام السادس عند الاثني عشرية إليه الوصية ، كما انتقل إليه العلم الرباني جميعه وينسب الجفر الأبيض إليه . ويحتوى الجفر الأبيض — في رأى الشيعة — على زبور داود وتوراة موسى ، وإنجيل عيسى . وصحف إبراهيم ، وفيه أيضا الحلال والحرام أى الفقه ، ومصحف فاطمة .

(١) سموا قطعية لأنهم قطعوا على موت « موسى بن جعفر بن محمد بن علي » وهم جمهور الشيعة يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علي بن أبي طالب واستخلفه بعده بعينه ، واسمه ، وأن عليا نص على إمامة ابنه الحسن بن علي ، وأن الحسن بن علي نص على إمامة أخيه الحسين بن علي ، وأن الحسين بن علي نص على إمامة ابنه علي بن الحسين وأن علي بن الحسين نص على إمامة ابنه محمد بن علي ، وأن محمد بن علي نص على إمامة ابنه جعفر بن محمد ، وأن جعفر بن محمد نص على إمامة ابنه موسى بن جعفر ، وأن موسى بن جعفر نص على إمامة ابنه علي بن موسى ، وأن علي بن موسى نص على إمامة ابنه محمد بن علي بن موسى ، وأن محمد بن علي بن موسى نص على إمامة ابنه علي بن محمد بن علي بن موسى ، وأن علي بن محمد بن علي بن موسى نص على إمامة ابنه الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى ، وهو الذي كان « بسامرا » ، وأن الحسن بن علي نص على إمامة ابنه محمد بن الحسن بن علي .

وهو الغائب المنتظر عندهم الذى يدعون أنه يظهر فيملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً « مقالات الاسلاميين ص ٩٠ - ٩١ »

(٢) انظر الهامش السابق .

(٣) تقدم أن الاسماعيلية — حسب تقسيم صاحب المواقف — من الفلاة .

فيه كل ما يحتاج إليه الناس . كما يحتوى الجفر أيضا على اختيار الملوك المتعاقبين ، وأسمائهم وأسماء آبائهم ، فما من ملك يملك إلا وهو مكتوب فيه اسمه ، واسم أبيه .

ونسب إلى جعفر الصادق القول^(١) : « ورب الكعبة لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتتهما أني أعلم منهما ، ولأنبأتتهما بما ليس في أيديهما ، لأن موسى والخضر عليهما السلام أعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة ، وقد ورثناه من رسول الله ورثة »^(٢) .

ووصف جعفر بهذه الأوصاف التي تتصل بالمعرفة أصبح من العقائد الاثني عشرية والإسماعيلية ولم يتكف الشيعة بهذا بل أضافوا إليه أن عنصر الوجود الأول « هو نور » هو أول ما أبدع الله .

هذا النور هو صورة محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم انتقل — بعد أن بعث الله الخلق في آدم ، ثم في الاصلاب الطاهرة إلى أن ظهر أخيرا في محمد الرسول ثم في أعقاب الأئمة^(٣) .

وينسبون إلى جعفر أنه قال :

إن الله في القديم خاطب محمدا فقال :

« وأنصب أهل بيتك للهداية وأوتيتهم من مكنون علمي ما لا يشك عليهم دقيق ، ولا يعيهم خفي ، وأجعلهم حجتي على بريتي ، والمنبهين على قدرتي ووحدايتي ، ثم أخذ الله الشهادة عليهم بالربوبية ، والإخلاص بالوحدانية^(٤) .

(١) يجب أن ينظر بحذر إلى نسبة أمور مخالفة للشريعة إلى علماء آل البيت فهؤلاء العلماء كانوا يتبرءون من نسبة هذه الأمور إليهم بل ويطردون من حضرتهم من يقول بها

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام د . النشار ص ٢٠٩ - ٢ ومصدره الكافي :

الكافي ص ١٥٧

(٤) نفسه ص ٢١١ ومصدره المسعودي .

(٣) نفسه ص ٢١٠

أما عقيدتهم في الله سبحانه فإن صاحب المواقف يأتينا بها مجملة حيث يبين أن الإمامية كانت «أولا على مذهب أئمتهم» حتى تهادى بهم الزمان ، فاختلفوا ، وتشعب متأخروهم إلى معتزلة : إما وعيدية أو تفضيلية ، وإلى إخبارية ، يعتقدون بظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة ، وهؤلاء ينقسمون إلى مشبهة^(١) يجرّون التشابهات على أن المراد بها ظواهرها ، وسلفية يعتقدون أن ما أراد الله بها حق ، بلا تشبيه كما عليه السلف ، وإلى ملتحنة بالفرق الضالة .

هذا النص يبين لنا أننا سنجد عند الإمامية شيئا لكل عقيدة في الفرق الكلامية .

ولكن هل الإمامية هي التي أخذت من غيرها أو غيرها أخذ عنها ؟
والجواب أن ذلك يختلف باختلاف العقيدة .

فالتجسيم والتشبيه مصدرهما الشيعة ثم انتقل منهم إلى غيرهم وأما الأفكار الاعتزالية فليسوا هم مصدرها بل أخذوها عن غيرهم .
فبالنسبة للتجسيم نجده عند الهاشمية^(٢) .

وهشام ليس مستقرا في رأيه ؛ فقد ذكر عن هشام أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه — بشير نفسه — مبعث أشبار ثم رجع عن ذلك ، وقال : هو جسم لا كالأجسام^(٣) .

(١) المشبهة قوم شبهوا الله بالمخاوقات ، ومثلوه بالحدثات : (التعريفات للسيد)

ص ٣٩٢ ج ٨

(٢) أصحاب هشام بن الحكم .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ١٠٨ ج ١ ومنهم من يذهب إلى أن المراد من أنه

جسم أنه موجود .

من هنا نجد اختلاف مؤرخي الفرق في تصوير رأي هشام .

ولكنهم مجمعون - لا فرق بين الشيعة والسنة والمعتزلة - على أن هشام بن الحكم هو أول من قال : الله جسم ، وأن مقالة التجسيم في الإسلام تنسب إليه فهو أول من أدخلها أو ابتدعها كما نسب إليه التشبيه أيضا (١) .

فالتجسيم لم ينقل من المذاهب الأخرى إلى الشيعة ، بل بدأ في الشيعة . ثم بمرور الزمن بدأت فكرة التجسيم تخسر أنصارها لمخالفتها للعقل والشرع ، ولذلك وجدنا الشيعة بعد ذلك تأخذ بالمذاهب الأخرى كما لمعتزلة .

يقول ابن تيمية : « وكان متكأ الشيعة كهشام بن الحكم ، وهشام ابن سالم الجواليقي ، وأمثالهم يزيدون في إثبات الصفات على مذهب أهل السنة ، فلا يقنعون بما يقوله أهل السنة والجماعة من أن القرآن غير مخلوق ، وأن الله يرى في الآخرة ، وغير ذلك من مقالات أهل السنة والحديث ، حتى يبتدعوا في الغلو في الإثبات والتجسيم ، والتبعض ، والتمثيل ما هو معروف من مقالاتهم التي ذكرها الناس .

ولكن في أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الناس من الشيعة في أقوال المعتزلة ، كإبن النوبختي ، صاحب كتاب الآراء والديانات ، وأمثاله ، وجاء بعد هؤلاء المفيد بن النعمان وأتباعه .

ولهذا نجد المصنفين في المقالات كالأشعري ، لا يذكرون عن أحد من الشيعة أنه وافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم إلا بعض المتأخرين .

وإنما يذكرون عن بعض قدمائهم التجسيم . وإثبات القدر وغيره .

وأول من عرف عنه في الإسلام أنه قال : إن الله جسم ، هو هشام ابن الحكم ، بل إن الجاحظ يذكر في كتابه حجج النبوة : ليس على ظهرها

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د . النشار ص ٢٢٤ ج ٢

رافضى ، إلا وهو يزعم أن ربه مثله ، وأن البداوات تعرض له ، وأنه لا يعلم الشيء قبل كونه إلا بعلم يخلقه لنفسه^(١) !

نجد بعد ذلك منهم من يرى جواز البداء^(٢) على الله سبحانه ويقول إن الله تبدو له البداوات وإنه يريد أن يفعل الشيء فى وقت من الأوقات ثم لا يحدثه ، لما يحدث له من البداء .

وإنه إذا أمر بشريعة ، ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بدا له فيها ، وإن ما علم أنه يكون ، ولم يطلع عليه أحدا من خلقه فجائز البداء فيه ، وما أطلع عليه عباده فلا يجوز البداء فيه^(٣) . .

وبعد ذلك تكون لهم الآراء المتعددة فى القرآن وأعمال العباد ، وإرادة الله . . إلخ .

وما من رأى قيل به إلا وتجده عندهم .

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٤٥٥ — ٤٧ عن نشأة الفكر د. النشار ص ٢١٧ — ٢١٨ ج ٢

(٢) البداء جواز الرأى بعد أن لم يكن (التعريفات للسيد) .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ١١٣ ج ١

تعقيب أول

ليس من المبالغة في شيء القول بأن الشيعة بكل فرقها تحوى كل عقائد ومذاهب العالم تقريبا .

فما من عقيدة أو دين سماوى أو غير سماوى إلا وتجده أثره فى فرقة أو أكثر من فرق الشيعة .
وهناك أسباب كثيرة أدت إلى هذا .

فمن أول الأمر تفرق نظرة السنى إلى أمرائه عن نظرة الشيعى لأئمتهم . فعند السنى يكون للحاكم مهمة محددة وهى تنفيذ أوامر الله سبحانه ، ثم السهر على الرعية .

وهذا الحاكم قد يكون من هذه الأسرة أو تلك والأمة هى التى ولته هذا العمل بطريق الانتخاب أو وصية من قبله .

وأما الإمام عند الشيعة فإنه يختلف عن ذلك : إنه معين من قبل الله وعند كثير منهم ما يقوله الإمام هو وحى من الله سبحانه .
وصفات معينة هى التى بسببها كان إماما .

من أهم هذه الصفات : النسب .

ومن هنا وقفنا على أبواب التمييز بين الأئمة وغيرهم ، ومن هذا الباب أضيف للأئمة صفات اقتربت بهم بل وصلت بهم فعلا لا إلى مقام النبوة بل إلى مرتبة الألوهية .

فهو إما محل روح الآله أو هو نفسه إله على تأويلات ساقوها ، أو يسرى فيه نور معين ينتقل من شخص إلى آخر .

واعتقد أنه كان لابد من هذا أى القول بالانماخ حتى ينسجم المذهب .
لأنه لا يمكن القول بأن هذا إله أو حلت فيه روح الإله أو نور معين

سار فيه . ثم يقال بعد هذا إنه مات موتا نهائيا . بل لا بد من إعطاء نظرة خاصة لهذا الجزء الإلهي .

ومن هنا كانت فكرة التناسخ تجد لها مسندا عند كثير من فرق الشيعة . بعد ذلك تأتي نقطة السرية .

إن الأئمة لاشك قد نالهم من البلاء ما لم ينل غيرهم؛ بدأ ذلك — كما يرون — بحرمان علي بن أبي طالب من الخلافة ثم قتله كرم الله وجهه ، وبلغت المأساة ذروتها في استشهاد الحسين رضى الله تبارك وتعالى عنه . وتوالت المآسى عليهم بعد ذلك .

كان ذلك في عهد الأمويين ولما جاء العباسيون كان الأمل أن يكونوا أرحم بالعلويين من بنى أمية .

ولكن العكس تماما هو الصحيح فقد نزل بالعلويين على يد العباسيين أنواع البلاء من القتل والسجن مما يعجز الإنسان عن تصوره؛ فعند تتبع كتب التاريخ لا تكاد تمر سنة إلا وفيها علوى قتل أو سجن أو مثل به .

وشعر العلويون بهذا وهم يرون أنهم أصحاب حق ، ويدهش الإنسان من ذلك التصميم من جانب العلويين على المطالبة بحقوقهم برغم أنهم رأوا ما نزل بسلفهم ، وبأنهم كانوا — كما اعتقد — يعلمون مسبقا أن حركاتهم محكوم عليها بالفشل نظرا للفرق الكبير بين قوتهم وقوة الدولة التي خرجوا لمحاربتها .

وقد تجمعت عوامل منها تصميمهم على المطالبة بحقوقهم، ثم خداع الناس لهم حين يبايعونهم ثم يخذلونهم . ثم شراسة عدوهم حيث كان لا يقف عند حد في التنكيل بهم .

هذه العوامل وغيرها تجمعت فجعلتهم يفكرون .

ونتيجة لهذا التفكير اتجهوا إلى السرية في جميع أمورهم .

فلا يستطيع إنسان ليس منهم أن يعرف شيئا عن منخططاتهم .

ويؤدى بهم الحذر إلى درجة أنهم يعتقدون أن سرهم لن يصل إلى أحد من الملائكة الموكلين بهم ، إذ يرى أحد أئمة الشيعة أن الملكين اللذين يلازمان كل امرئ كي يحصيا عليه أقواله وأفعاله ، يتركانه عند ما يتلاقى شيعيان ويأخذ أحدهما في التحدث إلى الآخر .

ولما ينهوا الإمام جعفر الصادق صاحب هذه الدعوى إلى مناقضتها للآية القرآنية « ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » .

إذ أن هذا الرقيب هو الملك الحارس الذى يسمع ما يقوله المرء ، زفر الإمام زفرة عميقة ، واخضلت لحيته بالدموع ، وقال مامعناه : أجل : حقاً إن الله أمر ملائكته بأن يتركوا المؤمنين وحدهم عندما يتناجون ، غير أن الملائكة إذا فاتهم هذا فأنه يعلم ما كان خافياً^(١) .

وانتقلوا من السرية إلى نقطة أخرى وهى « التقية » ، حيث يجب على الشيعى أن يخفى مذهبه وإذا كان فى بلد يحكمها خصوم الشيعة عمل معهم كواحد منهم ، وبذلك ينجو من الخطر الذى يراد به من أعدائه .

ومادام قوم يتسترون ولا يجهرون بدعوتهم ولا عقيدتهم ، فإن هذه العقيدة سید خلمها كثير من الباطل .

وهذا ليس خاصا بالشيعة بل نجده أوضح ما يكون فى المسيحية .

لقد بدأت حياتها دعوة سرية واستمرت على ذلك حتى سنة ٣١٣ تقريباً . وفى كل هذه المدة ينزل بالمسيحيين من البلاء ما لا يكاد يصدق عقل .

ولما رفع عنهم هذا البلاء وجهر كل إنسان بعقيدته وجدوا أن بينهم من الخلاف ما لا يقل عن الخلاف الموجود بين دين ودين .

(١) العقيدة والشريعة : حوله تسيهر ص ١٨٠ ومصدره « الكافي : الكليق ٦٦ » .

وقد يكون جعفر قل هذا الكلام ، وقد يكون منسوباً إليه دون أن يقوله ، ولكن الذى نريده أنه عقيدة شيعية .

كل هذا كان نتيجة السرية .

فإذا ما جاءت الشيعة وحاولت استعمال السرية فإنه لا بد أن تصبح مأوى لكل عقيدة أراد صاحبها أن يدرسها على الإسلام .

وساعد على إدخال كل هذه العقائد في مذهب الشيعة ما يلي :

١ - كثرة الأديان التي كانت تحويها المنطقة .

فهنا بلاد الزرادشتية ، والمناوية ، والمزدكية ، وكل هذه ديانات لم تعرف التوحيد^(١) .

٢ - نشاط الحركة العلمية في هذه المنطقة قبل الإسلام ففي هذه البلاد كانت حروب الإسكندر التي بسببها اختلطت ثقافة فارس بثقافة الروم .

ثم كانت المسيحية وما صاحبها من وجود مدراس الرها . ونصيبين وغيرهما وكذلك المذاهب المتعددة في المسيحية من يعقوبية ونسطورية... إلخ .

٣ - كانت في هذه المناطق جاليات يونانية من أيام الإسكندر وهي على صلة بثقافة بلادها .

ومدرسة الإسكندرية والأفلاطونية الحديثة ليست بعيدة عن التأثير في هذه الأماكن .

٤ - يعد ذلك كانت تلك الحركة العلمية التي بلغت أوجها في عهد الدولة العباسية .

وكانت حركة الترجمة ، فترجمت كتب من الفارسية والهندية واليونانية والبربرية إلى العربية وهذه الكتب تحوي عقائد كان يدين بها أقوام في يوم من الأيام .. ثم كان هناك من يعرف اللغة الفارسية والعربية ولا يقوم بترجمة كتب إلا أنه يضيف إلى أفكاره من هنا ومن هناك ثم يظهر ذلك كله في إنتاجه .

(١) اللهم إلا ما قيل عن الزرادشتية .

٦ - قد يكون هنا سؤال : لماذا كانت الشيعة هي المأوى لكل هذه العقائد دون غيرها من الفرق والمذاهب .

والجواب لأنها أنسب لها من غيرها فتأليه الأشخاص ما كان يجله أنصارا لولاها إن هؤلاء الأشخاص من بني أمية مثلاً ثم هذه العقائد ما كان يمكن أن تدخل كتب علم الكلام حيث تناقش كل عقيدة علانية .

أما عندما تضاف إلى كتب طائفة تدين بالسرية فإن احتمال قبولها يصبح كثيراً مع التأكيد من عدم مناقشتها .

ومع كل هذه العوامل يمكن أن أقول إن من درس مذاهب فرق الشيعة فقد درس كل عقائد - تقريباً - العالم منسوبة إلى الإسلام .

تعقيب ثان

على من يطمئن في خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان رضي الله عنهم من الشيعة. لقد اهتم كثير من المفكر بالرد على الشيعة في هذه النقطة. ولقد كان للفقهاء والمتكلمين، قصب السبق هنا. يظهر ذلك واضحا من وصية الإسماعلية بمنع الكلام في بيت فيه سراج أى في موضع فيه فقيه أو متكلم.

ونحن نأتى هنا من آراء المتكلمين ما نعتقد أنه يمثل الاتجاه الصحيح وهو الرأى الذى نرتضيه.

لقد ناقشهم القاضى عبد الجبار في دعواهم، مبينا لهم أن دراسة عصر الصحابة والتابعين تفيد بوضوح أنه لم يكن هنا نص على الإمامة.

لأنه لو كان هناك نص لكان يجب أن يكون معلوما لجميعهم، فلو كان كذلك لكانت الأمور التى جرت في الإمامة لا تجرى على الحد الذى جرت عليه. بل يجب أن يكونوا مضطرين إلى معرفة إمامة أمير المؤمنين، كما اضطروا هم إلى أن صلاة الظهر واجبه، وصوم رمضان واجب، وحج البيت واجب.

فلو كان كذلك لما صح ما قد ثبت عنهم من مواقف الإمامة والمنازعة إلى غير ذلك^(٢).

ثم يذكر عن أبي هاشم قوله: إن من تقدم من الإمامية إنما ادعى النص بالآخبار التى تعلقوا بها، بما طريقه طريق النظر، ويدخل في مثله الشبهة. وحدث بعدهم قوم لم يلزمهم هذا القول بدين، وإنما كان قصدهم المغالبة، ورأوا أن تعلقهم بهذه الآخبار لا يقنع.

(١) المواقف بشرح السيد ص ٣٨٩ ج ٨.

(٢) المنق من ١١٩ ج ٢٠ القسم الأول.

فادعوا أنه عليه السلام أخذ بيد أمير المؤمنين ، وقال له : أنت الأمير من بعدى .

وادعوا أن نقل ذلك جمع عن جمع قد حصل إلى أن يبلغ النبي عليه السلام ، حتى ادعوا على مخالفهم أنه يعلم صحة قولهم باضطراب .

فطرقوا بهذا المخالفهم المعارضة بأمور لا أصل لها مثل أن يدعوا التواتر أنه عليه السلام أخذ بيد أبي بكر فقال له : - هذا إمامكم من بعدى وخرج الكلام بينهم وبين مخالفهم عن الموضوعات التي تسلم على مثلها إلى أن ادعى تكذيب البعض من البعض .

ثم قال : الذى يدل على بطلان هذه الدعوى أن هذا الأمر لو كان صحيحا لا يخلو لقول منه عليه السلام من أ يكون كان بحضرة جمع كثير ، فتواطؤوا على كتمانهم فسبيلهم سبيل من وصفنا حاله (١) .

على أن كتمان ذلك على جماعة الأمة لا يجوز ، لأنها لا تجمع على كتمان ما يجب إظهاره ، كما لا تجمع على خطأ ، وعلى الجمع العظيم لا يصح .

فما طريقة الاضطراب من جهة العادة كتمان ما هذه حالة . وإن كانوا لم يكتموا ولم يتواطؤوا على ترك إظهاره فكيف يجوز أن يقع الخلاف بعده عليه السلام حتى يقول الأنصار منا أمير ومنكم أمير ، مع معرفتهم بهذا النص الظاهر ؟ (٢)

ثم يضاف إلى ما تقدم ، وكيف جاز أن يقول له (٣) العباس ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم عليل نسأله عن هذا الأمر ، فإن كان لنا بينه ، وإن كان غيرنا أوصى بنا ، مع هذا البيان المتقدم ؟

(١) هنا يتفق رأى المعتزلة والأشعرية يقول إمام الحرمين ، دليلا صحة امامة أبي بكر - فإن أباذر ، وعمارا ، وصهيبا ، وغيرهم ، من الذين كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم أندرجوا تحت الطاعة على بكرة ايهم : (الإرشاد ص ٤٢٨) .

(٢) نفسه ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٣) أى لعلى كرم الله وجهه .

وكيف ساع لأبي بكر أن يستخلف عمر ؟
وكيف جرى الأمر في بيعة أبي بكر على ماجرى عليه ؟
وكيف لم يبين أمير المؤمنين أمر نفسه على زعمهم للتقية مع أن غيره
قد أظهر كراهة ما فعله أبو بكر ، حتى إن طلحة قال له في عهده إلى عمر :
وليت علينا قظا غليظا ؟
وكيف رضى أمير المؤمنين أن يكون في الشورى مع ماترون فيه
من القول حالا بعد حال ؟
وكيف جاز ألا ينكر على عمر قوله إن ولایت من أمر المسلمين شيئا
فلا تحمل بنى هاشم على رقاب الناس ؟
وهلا قال له : أنا إمام المسلمين . وقد عرفت النص على ، والإشارة
إلى ، فليست لي حاجة إلى أن أولى .
فكيف لم يذكر هذا النص الظاهر ، فيعتده في مناقبه حتى صار الأمر
إليه ، وفي وقت الحاجة ، مع أنه كان يعد مناقبه في المحافل والمشاهد في أيام
معاوية وقبله ؟
وكيف صح مع ذلك أن يعاقد أبا بكر وعمر وعثمان ، وينتهي إلى رأيهم
في إقامة الحدود وغيرها على ما نقل .. كل ذلك يدل من حال الصحابة
على بطلان هذا القول كما دلت أحوالها وأحوال الأمة على أنه عليه السلام
لم يقم العباس إماما
فكما أنه لا يجوز أن يكون عليه السلام ينص بالإمامة على رجل معين
على رموس الأشهاد ، ويظهر ذلك عند الجمع العظيم ، فلا يدعى ذلك له مدع ،
ولا يدعيه هو نفسه وتجري أحواله على ما علمنا من حال أمير المؤمنين
مع سائر الصحابة ، فقد صار كل ذلك دليلا على أنه عليه السلام لم يقم إماما^(١)

وإقامة الامام ليست من الأمور الثانوية على مذهبهم ، (أى الشيعة) بل هي د عندهم من أعظم الشرائع ، وبما لا تصح الشريعة إلا معها لأن عندهم أنه بالامام تصح سائر الشرائع من حج وصلاة ، وأنه يقوم بحفظ الدين على ما يقولون ، فلو جاز أن يكتموا أمره مع النص الذى وقع ، وطريقه الاضطرار جاز أن ينص عليه السلام على صلاة وقبلة وشريعة ولا ينقل ، وإن كان النص فى الأصل بالاضطرار علم ، (١) .

ولا يجوز لهم أن يدعوا أنه كان هناك نص ولكن من تولى الخلافة وسلب الحق د كان يقصد إلى أنه يعنى على أخبار النص فلذلك ضعفت وقلت .

وذلك لأن الأمر لو كان كما قالوا لكنا نحن وهم شرعا واحدا ، وكان يجب إذا لم يتصل بنا الا يتصل بهم ، فكيف والحال هذه أن يدعو العلم بهذا النص (٢) ثم إن الإمام عايبا نقلت له فضائل ومواقف محموده فى الحروب وغيرها فاما إذا نقلت هذه وكتمت أخبار الامامه (٣) وهكذا لا نجد سندا لمن يرى أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر عن إمامة على كرم الله وجهه بالنص أو بالوصف . ويبقى بعد ذلك صحة إمامة أبى بكر ، ودليلها الإجماع لأن الأمة أجمعت عليه .

وكون سعد لم يبايع لا يطعن فى الإجماع ، لأننا نفهم أن سعدا وحده لا يكون محقا . ولا بد أن يكون الحق فى أحد ما قالته الأمة ، فيجب أن يكون فيما عليه سائر الصحابة ، (٤)

وهنا يأتى اعتراض وهو أنه من الثابت أن بعض الصحابة امتنع عن البيعة أول الأمر .

فكيف ادعيتم الاجماع على بيعة أبى بكر وقد تأخر عن ذلك أمير المؤمنين وخالد بن سعيد ، وظهر الخلاف عن سلمان ، وعن الزبير ، وظهر عن أبى ذر ،

(٢) نفسه ص ١٢٤ - ١٢٥

(١) نفسه ص ١٢٣ - ١٢٤

(٣) يرجع إلى نفس المصدر ص ١٢٥ (٤) نفسه ص ٢٨٢

وحذيفة والمقداد وعمار الانحراف عن ذلك والتحقق بأمر المؤمنين،^(١) والرد على هذا أنهم في النهاية بايعو .

« وسعد كما أنه امتنع عن بيعة أبي بكر لم يبايع غيره .

« هذا إن صح أنه بقي على الخلاف ، لأنه لا يمتنع الا يبايع وهو راض ؛ لأنه لا معتبر بالبيعة ولا بالحضور ، لأنه قد يجوز أن يكون نافرا عن الحضور لما جرى من صده عما كان له سبب من الاماره

وإن صح وتيقن خلافه فالأمر على ما قدمنا من أنه إما ألا يعتد بخلافه ، أو يعول على صحة الاجماع بعد موته ،^(٢) .

وهناك الأدلة الكثيرة على أن عليا رضي الله عنه وإن كان قد تأخر في البيعة بعض الوقت فإنه صدر منه ما يدل على رضاه بهذه البيعة وأنه لم يكن مكرها على بيعته

فهو الذي أشار على أبي بكر بحرب الردة ومعلوم أن ذلك كان في أول خلافة أبي بكر

ثم هو الذي أنكر على أبي سفيان قوله في أبي بكر^(٣) « أرضيتم يا بني عبد مناف أن تلي عليكم يتم ،

ثم إنه لا وجه لمن يقول إنه بايع مكرها حيث إن جميع أحواله تدل على أنه لم يكن مكرها حيث قد عاون وعاضد أبا بكر ومدحه ولو كان مكرها لكان « يجب أن يتكرر منه النكير حالا بعد حال ، وألا يقتصر على نكير تقدم ، وكان يجب ألا تظهر له معاضدة ولا معاونة لما فيه من إبهام كونه محقا ،

(١) نفسه ص ٢٨٢

(٢) نفسه ص ٢٨٢

(٣) بعد بيعة أبي بكر قال أبو سفيان لعلي « أرضيتم يا بني عبد مناف أن تلي عليكم قيم ؟ امدد يدك ابا بكم فلا ملأناها خيلا ورجالا » فقال له علي « امسك عليك فطما غششت الاسلام » نفسه ص ٢٨٢

وذلك لا يحل في الدين ، وحقيقة انه قد تأخر عن البيعة بعض الوقت (١) وكان ذلك منه ، أنه كان يعتب على القوم من حيث استبدوا بالرأى دونه مع محله العظيم وأنه استوحش من ذلك فتأخر عن البيعة لذلك واغيره نحو التشاغل برسول الله صلى الله عليه وآله ثم بأمر فاطمة عليها السلام . . .

ولا يمنع أن يكون بعضهم رأى منه عليه السلام تفورا واستيحاشا فظن أنه كاره للبيعة أو مكره عليها .

وهذا بمنزلة المرأة التي لها إخوة ، وفيهم كبير مقدم في الرأى فإذا زوجها الصغير لم يمتنع أن يستوحش الكبير ، ولا يظن به مع ذلك أنه كاره ، (٢)

والقاضي الباقلاني لا يرضى إضافة التأخير إلى على رضى الله عنه ويقول :

انا نعلم بواضح النظر كذب من ادعى تأخر على والعباس والزيير لأن مثل هذا الخطب الجسم في مثل هذا الأمر العظيم يجب اشهاره ، وظهره ، وأن ينقل نقل مثله .

فكيف حفظت الأمة بأسرها وعلمت مخالفة على لأبى بكر وغيره من الصحابة في حكم أم الولد والتوريث ، الذى انما تعلمه الخاصة ، وذهب عنها علم تأخره ، وتأخر الزيير عن البيعة ، حتى لا يرد إلا ورودا شاذا ضعيفا ، وتكون الاخبار الكثيرة في معارضته ومناقضته (٣) .

(١) هذا هو المشهور في كتب التاريخ ولكن القاضي الباقلاني لا يرضى بنسبة التأخير إلى على والزيير ويقول : وليس يجوز لمسلم اتقى الله أن يضيف إلى على بن أبى طالب عالية السلام والزيير بن العوام التأخر عن بيعته بأخبار آحاد واهيه بجيئها من ناحية متهومة لأن تأخرهم عن البيعة مع ما وصفناه من صحتها وثبوتها ضرب من العصيان وليس يمكن إضافة معصية إلى الصحابة بمثل هذا . . لأن من ثبت إيمانه وبره وعدالته لا يفسق بأخبار الآحاد (التمهيد ص ١٨٨)

(٣) أنظر مع هذا الهامش السابق

(٢) المغنى ص ٢٠ ق ١ ص ٢٨٦

والعادة جارية بلزوم مثل هذا للقلوب ، وإطلاق الألسن بذكره واشتباره
وأظهاره دون طيه وكتمانه ، والسهو عنه والاعغال له ؟

وإن هذا من العجب العجيب الذى لا يذهب فسادہ على ذى تحصيل . هذا
على أن حرصنا إنما هو على نفى الشين والعار وإضافة العصيان عن جلة
الصحابة وعليتها ، بالتأخر عن بيعة ازهم الانقياد لها ، والخنوع لصاحبها .
فإن أبوا ذلك ولم يقنعوا إلا بتصحيح الخلاف منهم ، قلنا لهم :
فهذا إذا من ذنوبهم ، وما نرجو أن يغفره الله لهم وحاشا للصحابة
من ذلك .

على أنه لا نعرف أحدا روى تأخر على والزيير عن البيعة أياما إلا وقد
روى عنه فى هذه القصة رجوعهم إلى بيعته ، ودخولها فى صالح ما دخل فيه
المسلمون ، (١) .

هذا هو رأى القاضى الباقلانى ، لا يسلم بتأخر على والزيير عن البيعة .
وعلى فرض أنهما تأخرا فإنما هو ذنب نرجو أن يغفره الله لها
ثم يعود لتنزيه الصحابة عن هذا
والقاعدة عنده أن صلاح الصحابة ثبت بيقين فلا يرفع بشبهة
ومن قبل القاضى الباقلانى قدمنا رأى القاضى عبد الجبار ورأى من استند
إليه كأبى هاشم ، فى خلافة أبى بكر
والقاضى عبد الجبار ، وأبو هاشم معتزليان والقاضى الباقلانى أشعري
وغير هؤلاء نأتى برأى امام الحرمين لأنه يقول :
قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة ، وعظم افتراء الرافضة وتخرصهم .
والذى يجب على المعتقد أن يلتزمه أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمحل المغيوط . وما منهم إلا وهو منه
ملحوظ محظوظ .

وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم ، والرضا عن جملتهم بالبيعة
بيعة الرضوان ونص القرائن على حسن الثناء على المهاجرين ، والأنصار
فحقيق على المتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول صلى الله
عليه وسلم

فإن تقلت هناة فليتدبر النقل وطريقه ، فإن ضعف رده ، وإن ظهر وكان
آحادا لم يقدح فيما علم تواترا منه ، وشهدت له النصوص .
ثم ينبغي ألا يالو جهدا في حمل كل ما ينقل على وجه الخبر ، ولا يكاد
ذو دين يعدم ذلك

فهذا هو الأصل المغنى عن التفصيل والتطويل^(١)
وبذلك نجد الأربعة القاضى عبد الجبار وأبا هاشم ، والقاضى الباقلانى
وامام الحرمين نجد الأربعة يتفقون على رأى وهو تنزيه أبى بكر عما نسب إليه

وننتقل إلى خلافة عمر

إن كل ما جاء دليلاً على خلافة أبي بكر وتنزيه الصحابة عما نسب إليهم يؤخذ دليلاً على صحة خلافة عمر .

لأنه لا خلاف أن أبا بكر إذا صلح للإمامة ، وثبتت إمامته أن عمر مثله لأن القائل قائلان .

أحدهما : يقدح في إمامتهما ويسوى .

والآخر : يثبت إمامتهما فيسوى بينهما .

وذلك يغني عن كلام مفرد في إمامة عمر^(١) .

وقد طعنوا في إمامة عمر بغير ما طعنوا به في إمامة أبي بكر ، ولكن هذه الطعون ليست بالقوة إلى الحد الذي يطعن في صحة إمامة عمر لأنها كلها شبه نزول بشيء من الفكر والروية .

فمن الطعون التي وجهوها إليه ما يتصل بناحية العلم إذ أخطأ في أمور ما كان يجوز له أن يخطئ فيها .

فقد بلغ من قلة علمه - كما يزعمون - أن لم يعلم أن الموت يجوز على محمد^(٢) صلى الله عليه وسلم .

وأنه أمر برجم حامل حتى نبهه معاذ بن جبل ورجع عن حكمه وقال لولا معاذ لهلك عمر^(٣) وأمر برجم المجنونة حتى نبهه أمير المؤمنين علي^(٤)

(١) للفتى ص ٣ - ٢٠ القسم الثاني

(٢) يشير إلى ما كان من عمر عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مما يصيب الكثير عدد المصيبة فيمن يحبون .

(٣) أنظر ص ١٢ من نفس المصدر .

(٤) نفسه ص ١٣

وأن المرأة رددته عندما نهى عن المغالاة في المهور ، فقال كل الناس أفقه من عمر (١) ، .

هذه هي بعض الطعون التي طعنوا بها في خلافة عمر يريدون أنه كان غير مستكمل للشروط .

ولكنها في الحقيقة لا تفيد الطاعنين كثيراً فقد كان الصحابة ينيهون بعضهم ، وقد تكون المسألة اجتهادية أو أن عمر لم يكن يعرف أن المرأة حامل فنبهه معاذ إلى حملها وهكذا .

ثم هم يطعنون بأنه أحدث أمورا في الإسلام ويضربون لذلك عدة أمثلة منها التراويح .

والرد عليهم :

أن قيام شهر رمضان قد روى عن الرسول أنه عمله ، وتركه ، فإذا علم أن ذلك الترك ليس للنسخ صار سنة يجوز أن يعمل بها .

فإذا كان ما لأجله ترك عليه السلام - من التنبية بذلك على أنه ليس بفرض ومن تخفيف التعب - ليس بقاتم في فعل عمر لم يمتنع أن يدوم عليه ، فما الذي يمنع من أن يعمل به على وجه يعلم أنه مستنون (٢) .

إذا فعمر يصلح للخلافة .

والقاضي أبو بكر الباقلاني يشير سؤالا ويجيب عليه هكذا: فإن قال قائل :

(١) نفسه ص ١٣ هذا ليس عيبا في عمر ولكنه من مفاخره والقاضي الباقلاني يروي عن عمر قوله : « رحم الله امرا أهدي إلينا عيوبنا » .

ثم يذكر قصة المرأة ثم قول عمر « امرأة أصابت ورجل أخطأ وأمير ناضل فنضل » (التمهيد ص ١٩٩) وحقيقة هذا من مفاخر عمر ، وليت كل الامراء اتبعوه ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرجع إلى رأى الصحابة فيما ليس فيه وحى .

(٢) المغنى ج ٢٠ اقسام الثاني ص ٢٧

قد أوضحت أن عمر بصفة من يصلح لإمامة المسلمين وابتداء العقد له ،
فما الدليل على صحة عهد أبي بكر إليه وأنه جار مجرى العقد له ؟

قيل له :

الدليل على صحة ذلك أن أبا بكر عهد إليه بمحضر من الصحابة والمسلمين
فأقروا جميعا عهده ، وصوبوا رأيه ، ولم يقل قائل منهم : لم تعهد في أمر ما جعل
الله لك العهد فيه ، ولا قال ذلك قائل في غير مجلسه ، ولا بعد وفاته .

ولو كان عهده إلى عمر خطأ في الدين ، لسارعوا إلى تعريفه ذلك ،
وموافقته عليه^(١) ، ولكان أجدر من قول قائلهم : أتولى علينا فظا غليظا ؟ ،
إذا كان ليس له أن يولى أحدا لا فظا ، ولا رفيقا .

وكان تنبيهه على ذلك وإدكاره به ، ومطالبته بتركه أولى من خوضهم في
صفة من يعهد إليه ؛ لأن الكلام في صفة من يعهد إليه فرع للكلام في صفة
العهد أولا .

وإذا لم يصح العهد جملة سقط الخوض في صفة المعهود إليه ، وزالت
المثونة^(٢) .

وإذا فما وجه إلى عمر من طعن أمر ليس له وزن في ميدان الفكر
ولو جاز أن نعول في الطعن على أمثال ذلك لم يسلم أحد من الطعن^(٣) .

(١) في القاموس واقفته على كذا واستوقفته سألته الوقوف .

(٢) التمهيد ص ٢٠١

(٣) المغني ص ٢٨ > ٢٠ القسم الثاني وهو من قول أبي علي (الجبائي) .

وبعد عمر يكون الكلام عن عثمان رضى الله عنهما

فضائل عثمان لا ينكرها أحد^(١) وقد اجتمعت فيه شروط الإمامة .
ولإجماع الأمة على الرضا بإمامته يدل على أنه كان يصلح لها لما اختص به من
الفضائل^(٢) .

ثم إنه تولى الخلافة بإجماع الأمة ، ولا يجوز أن يعدل عن ذلك إلا بأمر
متيقن يقتضى العدول .

وهم لا يأخذون على عثمان إلا الجزء الأخير من حياته .
وكل ما أتوا به من مطاعن يمكن الرد عليه ، ولا يجوز أن نعدل عن تعظيمه
وإمامته بأمور محتملة ، ولا شيء مما ذكره إلا ويحتمل الوجه الصحيح^(٣) .
هذا هو بعض ما طعن به الشيعة في الخلفاء ، غير على ، والرد عليه ولكن
الشيعة يردون على هذه الردود^(٤) .

ونقطة البدء في هذه الردود أن هناك خلافا من أول الأمر فالشيعة يرون
أن طريق الإمامة ليس من الأمة وإنما بالنص وأما غيرهم فقد اعتقد أن طريق
الإمامة هو العقد والاختيار ثم بعد هذا يردون على دعوى الإجماع على الإمامة
أبي بكر بأننا من أين علمنا إجماع الصحابة ومن الذى يروى عن الصحابة
كبارها وصغيرها وخاصها وعامها .

(١) أنظر ص ١١٢ من هذا البحث .

(٢) ما تقدم في الدفاع عن إمامة أبي بكر يعتبر دفاعا عن إمامة عثمان .

(٣) نفسه ص ٤٤

(٤) من هذا ما تضمنه كتاب « الجواب الحاسم للمنفى لشبه المنفى تأليف محمد
ابن أحمد بن على بن الوليد وهو ملحق بكتاب المنفى ج ٢٠ القسم الثانى من ص ٢٦٢
إلى ص ٢٧٤ .

وإذا ادعى بأن الإمامة من تكليف الكبار فقط رد عليه بأن الطاعة واجبة على الجميع فيلزم أن يعرف كل واحد إمامته بطريقة ، فإن قال المعتبر بالخواص ولا عبرة بالعوام وخلافهم ، أخرجهم من التكليف بطاعة الإمام وجوز لهم التقليد فيما ليس طريقه الاجتهاد .

وإن قال المعتبر في هذا الباب الخاص والعام فقد اعترف بأن العقد والبيعة أو الرضا بالبيعة يجب أن يكون حاصلًا من جميع الأمة ، لأن إمامة أبي بكر هي المبتدأ بها ، وسائر أحكام الأمة تترتب عليها فيجب أن يكون العلم بصحتها حاصلًا لكل مكلف لزمه النظر في هذا الباب .

فإذا كان كذلك ، وجب أن يحصل لنا العلم بوقوع البيعة من جميع الصحابة بل من جميع من اعترف بالرسول ، وكان مكلفًا بالعلم بوجوب طاعة الإمام .

وفي علمنا بأحوال نفوسنا ، وأنا غير عالمين بوقوع البيعة من جميع المسلمين . والرضا بالبيعة ، دليل على أن العلم غير حاصل لكل من ادعى العلم به (١) .

ثم بعد ذلك رد على الادعاء بأن أبا بكر بقى خليفة بين الصحابة ويصرف الأمور ، وما روى عن أحد مخالفته أو ادعائه أن طاعته غير واجبة ، رد على هذا بأن السكوت وترك الخلاف لا يدل على الرضا وإن قال لم يظهروا الخلاف وقد كان بعضهم ينكر على بعض المسائل رد عليه بقوله : ليس من المعلوم من حال عمر ومن بايع أبا بكر أنهم كانوا يحملون الناس على بيعته بل كانوا يغفلون له القول وينكرون على من يخالف ؟ (٢) .

هذا هو بعض ما رد به على إمامة أبي بكر رضى الله عنه .
وقد أتيت به (دفاعا وردا) لأصل إلى نتيجة أريد أن أصل إليها ، وهي :
إن تكفير المسلم يجب ألا يكون إلا بمخالفته لما علم من الدين بالضرورة
كالشهادة وبقية أركان الإسلام .

فإذا لم يكن الأمر بهذه الدرجة فإن الواجب هو الامتناع عن تكفير
مسلم فضلا عن الصحابة رضوان الله عليهم .

وأنا لا أمانع أنه قد يكون للشيعة وجهة نظر في حبه لعلي أما أن ينقلوا
الكلام إلى أحقيه على - كرم الله وجهه - بالخلافة ثم إلى تكفير أبي بكر
وعمر رضى الله عنهما ، فلا . فالمسألة اجتهد به .

وما يلام عليه عمر وأبو بكر من أنهما أجبرا بعض الناس على البيعة فعلى
فرض صحته نرى أن الظرف كل يحتمل حسم الأمور ، وأن العصبيات التي
كانت موجودة بين العرب قد أخذت تطل برأسها في هذا الوقت المبكر
وما قاله أبو سفيان معروف .

فلو تركت المسألة للأخذ والرد لكان من الممكن أن تقع الحروب
الاهلية ولو كانت قد وقعت مع ما حصل من ارتداد العرب وعزمهم الاغارة
على المدينة .

لو حصل هذا لكانت القاصية .

إن بعض المسائل تحتمل الأخذ والرد كالمسائل الأخرى الفقهية مثلا
ولكن بعض المسائل الأخرى لا تحتمل هذا بحال كتلك التي تتعلق بمصائر
الشعوب في أوقات الفتن .

وما حصل من الحروب بعد ذلك شاهد على هذا . وننتهي إلى أن فكرة
التكفير فكرة خطيرة يجب أن يراجع كل واحد نفسه فيها .

وتكفير الخلفاء بسبب الخلافة ليس تاريخاً يروى ولكنه واقع نعيشه
فما زالت المسألة تشغل الأمة حيث الشيعة والسنة لا زالوا موجودين ونفس
القضايا تثار خاصة من الشيعة بنفس العنف الذي كانت تثار به قديماً (١).

(١) في الآونة الأخيرة قامت فكرة التقريب بين المذاهب ولكن العمل لا زال
يتعثّر فيها بسبب تمسك كل من الطرفين برأيه وأنا في الحقيقة لا أعرف كيف نوفق بين
رأى إنسان يرى أبا بكر الخليفة الأول وصاحب رسول الله في الغار ولو وزن إيمان
الأمة بإيمان أبي بكر لرجح إيمان أبي بكر، كيف نوفق بين هذا وبين إنسان يرى في
أبي بكر ضد هذه الصفات على ما تقدم من رأى الشيعة ولكنى أرى أنه يجب التوفيق
بين أصحاب المذاهب بمعنى أن يمسك كل واحد لسانه وقلمه فلا يتناول الآخر بسوء .

الفصل الثاني

الخوارج

بعد حادثة التحكيم انشق جيش علي - كرم الله وجهه - على نفسه فكانت الخوارج الذين رأوا أن عليا أخطأ في قبوله التحكيم وانقلب الخوارج من قوم يقاتلون مع علي إلى قوم يقاتلونه وانشغل علي عن قتال معاوية بقتال من كانوا أصحابه بالأمس وبسكت التاريخ أويكاد بعد حادثة التحكيم عما صار بين علي ومعاوية ليقف مع ما كان بين علي والخوارج .

وسنقف مع الخوارج في فكرهم^(١) دون الاهتمام بمعاركهم الجارية التي تناسبها كتب التاريخ .

لقد نشأت الخوارج كمعظم الفرق في أول أمرهم نشأة بسيطة فلم يكن لهم مذهب محدد ، ولم يكن عندهم عمق في التفكير .

ولكنهم كانوا يجادلون وفي بعض الأحيان يتركون مذهبهم عندما يقتنعون بكلام الخصم ونضرب لذلك مثالا : لما علم علي رضي الله عنه بأن الخوارج تجمعوا وبلغوا اثني عشر ألفا وارتكبوا من الجرائم ما ينفر الناس عنه ، بطبعهم فضلا عن العذاب الذي يخشاه كل إنسان .

(١) ومن أول الأمر تنبه إلى أننا سنجد بين الخوارج والشيعة فرقا كبيرا .

١ — فالشيعة تقول بالتقية والخوارج تجاهر بأرائها .

٢ — الشيعة دخلوها عقائد غير إسلامية كما تقدم وأما الخوارج فبرغم أنهم أخطئوا في الكثير إلا أنهم لم يصابوا بكل ما أصيب به الشيعة في هذه الناحية

٣ — الشيعة يؤهلون لاشخاص والخوارج لا

٤ — يمتاز الخوارج بالفصاحة وبالوقوف بمجدهم عند شواهد الكتاب والسنة غالبا أما الشيعة فإنهم يأخذون من البيانات والمذاهب الأخرى وغالبا ما تؤدي بهم إلى الخروج عن الإسلام .

هذه هي بعض الفروق . وهناك غيرها كثير يظهر كلما أمعنا النظر في المذهبين .

لما بلغ على هذا عزم على محاربتهم ولكنه رأى أن عليه — قبل أن يحاربهم — أن يحاول إقناعهم فأرسل إليهم ابن عباس : فوال لهم : « من زعيمكم ، ؟ »
قالوا : ابن الكواء فقال : ما أخرجكم من حكمنا ؟

قالوا : حكمومتكم يوم صفين : قال : نعمتكم بالله ، أنعلمون أنهم حين رفعوا المصاحف قلت لكم — وقد طلبتم أن أجيب إلى ذلك — إني أعلم بالقوم منكم ، أنهم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن وقد صحبتهم وعرفتهم أطفالا . ورجالا ، فامضوا على حقوقكم وصدقكم ؛ فإن هذه خديعة ، ودهاء ، ومكيدة ، فرددتم على رأيي .

وقلتكم : لا ، بل تقبل منهم .

فقلت لكم : أذكروا قولي لكم ، ومعصيتكم إياي . فلما أبيتتم اشترطت على الحكمين أن يحيا ما أحياه القرآن ، ويميتا ما أماته القرآن فإن حكما بحكمه فليس لنا أن نخالف ، وإن أباغضنا من حكمهما براء ، فهل قام إلى رجل منكم فقال : يا على ، إن هذا الأمر أمر الله فلا تحكم القوم ؟

قالوا : لا . ثم بعد ذلك أخذوا هم يوجهون الأسئلة .

قالوا : فأخبرنا أفن العدل تحكيم الرجال في الدماء ؟

قال : إنا لم نحكم الرجال ، وإنا حكمنا القرآن ، وهو خط مسطور بين لوحين لا ينطق حتى يتكلم به الرجال وأنتم حكمتم أبا موسى ، وجثمتوني به متريسا وقلتم : لا نرضى إلا به .

• • •

ويتوجهون هم أيضا إلى على — كرم الله وجهه — بالأسئلة من جديد :

قالوا : نخبرنا عن الأقل لم جعلته بيننا وبينهم ؟

قال : ليعلم الجاهل ، ويتثبت العالم ، ولعل الله يصلح في تلك المدة بين الأمة . ثم يبدأ على يسألهم : لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل مؤمنا يدعو الكفار إلى كتاب الله . فارتد على عقبه كافرا أكان يضربه عليه السلام ؟

قالوا : لا . قال : فماذا بنى إذا ضل أبو موسى ، ولم أرض بحكومته ؛
ثم أخذواهم يوجهون الأسئلة لعل كرم الله وجهه .

قالوا : أفرأيت كتابك باسمك واسم أبيك وتركك التسمية بإمرة المؤمنين ؟
قال عليه السلام - مستشهدا بما كان من أمر الحديبية ^(١) - : كتب النبي صلى الله عليه وسلم هذا ما صالح عليه محمد رسول الله فقال أبو سفيان وسهيل بن عمرو :
لو أقررنا بذلك وشهدنا به ما قاتلناك . أكتب باسمك واسم أبيك .

فقال عليه السلام : أكتب محمد بن عبد الله ، فإن ذلك لا يضر نبوتى شيئا .
وكتبها رسول الله لإبائهم ، فكتبتها أنا لإبائهم .

قالوا له : صدقت : وبقيت خصلة واحدة ، وهو أنا قد علمنا أنك لم ترض
بحكمهم حتى شككت .

فقال عليه السلام : أنا أولى بالأشك في ديني ، أم النبي صلى الله عليه وسلم
وقد قال الله لنبيه : « قل فاتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم
صادقين ، أدل ذلك على شك النبي فيما هو عليه حتى قال هذا ؟ »

قال : فقال ابن الكواء : خصمتنا ورب الكعبة ، وأنت أعلم منا بما صنعت .

فقال عليه السلام : ادخلوا مصركم - رحمكم الله - فلم تخرج حتى دخلوا
معه المدينة ^(٢) .

هذه واحدة من المحاورات التي كانت تدور مع الخوارج وكتب الفرق
والآداب والتاريخ مملوءة بهذه المحاورات .

ويلاحظ في محاورات الخوارج في عهدهما الأول أنها كانت خالية
من التعقيدات الفلسفية ، مملوءة بحرارة الإيمان .

(١) من عادة القاضي عبد الجبار أن يقول عن علي : عليه السلام .

(٢) للنفى ص ١٠٩ - ١١٠ ج ٢٠ القسم الثاني .

وكثيرا ما كانت حرارة الإيمان هذه تجعل الإنسان يتمنى أن لو كان هذا القتال الذى قام به الخوارج ضد أعداء الدين ولكنها الفتنة التى تدع الحليم حيران وإليك ما ذكره ابن قتيبة^(١) عن موقف من مواقف الخوارج والمهدف الذى من أجله يقاتلون .

وفىها يظهر دين الخوارج ، وتصوير صلتهم بربهم ، وشعورهم بالمسئولية عن الأمر بالمعروف .

وطالما تساءلت : هل قوم مؤمنون هكذا يعيشون على سفك الدماء ، وكنت لا أجد الجواب واضحا من كتب التاريخ ، ولكن العصر الحاضر ربما تولى الجواب :

ان بعض الشباب متدين فعلا ، ومع ذلك يرتكب أفعالا ضد الدين . لماذا ؟ لأن يدا خبيثه امتدت إليه فأصلته باسم الدين ، ونعود إلى ابن قتيبة . قال وذكروا أنه لما كان من الحكمين ما كان لقيب الخوارج بعضها بعضا ، فاجتمعوا فى منزل عبد الله بن وهب الراسي ، فحمد الله وأثنى عليه . ثم قال : أيها الناس : ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن ، وينسبون إلى حكم القرآن ، أن تكون هذه الدنيا أثر عندهم من الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والقول بالحق وإن ضر ورم . فإنه إن يضر ويمر فى هذه الدنيا فإن ثوابه يوم القيامة رضوان الله وخلود الجنة فأخرجوا بنامن هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض هذه المدائن منكبين لهذه البدعة المضلة والأحكام الجائرة .

فقال حرقوص بن زهير : إن المتاع بهذه الدنيا قليل . وإن الفراق لها وشيك ، فلا تدعكم زينتها وبهجتها إلى المقام بها ، ولا تلوينكم عن طلب الحق ، وإنكار الظلم . فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون .

(١) الإمامة والسياسة ص ١١٨ - ١١٩ ج ١ .

يا قوم ان الرأى ماقد رأيتم ، والحق ماقد ذكرتم ، فكلوا أمركم رجلا منكم فإنه لا بد لكم من عماد، ومسد ، ومن راية تحفون حولها ، وترجعون إليها .

ثم اجتمعوا في منزل زفر بن حصين الطائي فقالوا :

إن الله أخذ عهودنا، وموآثيقنا ، على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ، والقول بالحق ، والجهاد ، في تقويم السبيل وقد قال عز وجل لنبيه عليه الصلاة والسلام .

« يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد، وقال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك الكافرون ، .

فاشهدوا على أهل دعوتنا أن قد اتبعوا الهوى ونبذوا حكم القرآن ، وجاروا في الحكم والعمل ، وإن جهادهم على المؤمنين فرض ، وأقسم بالذى تعنوا له الوجوه وتخشع دونه الأبصار لو لم يكن أحد على تغيير المنكر وقاتل القاسطين مساعدا لقاتلتهم ، وحدى ، فردا ، حتى ألقى الله ربي فيرى أنى قد غيرت إرادة رضوانه بلسانى .

يا إخواننا اضربوا جباههم ووجوههم بالسيف حتى يطاع الرحمن عز وجل فإن يطع الله كما أردتم أثابكم ثواب المطيعين له الأمرين بأمره ، وإن قتلتم فأى شيء أعظم من المسير إلى رضوان الله وجنته واعلموا أن هؤلاء القوم خرجوا لأقضاء حكم الضلالة ، فاخرجوا بنا إلى بلد تتعد فيه الاجتماع من مكاننا هذا ، فإنكم قد أصبحتم بنعمة ربكم وأنتم أهل الحق بين الخلق إذ قلتم بالحق وصمدتم لقول الصدق ، فاخرجوا بنا إلى المدائن نسكنها فنأخذ بأبوابها ونخرج منها سكانها ونبعث إلى إخواننا من أهل البصرة فيقدمون علينا .

فقال « زيد بن حصين الطائي » :

ان المدائن بها قوم يمنعونكم منها ، ويمنعونها منكم ولكن اكتبوا
إلى اخوانكم من أهل البصرة ، فأعلموهم بخروجكم وسيروا أتم على المدائن
فتنزلوا بجسر النهر وان .

قالوا : هذا هو الرأي

فأصبحوا على ذلك وكتبوا إلى اخوانهم من أهل البصرة :

أما بعد : فإن أهل دعوتنا حكموا الرجال في أمر الله ، ورضوا بحكم
القاسطين على عباده ، تخالفناهم ، وناذناهم ، نريد بذلك الوسيلة إلى الله ، وقد
قعدنا بجسر النهر وان ، وأحببنا إعلامكم ، لتأخذوا بنصيبتكم من الأجر والسلام
فكتبوا إليهم :

أما بعد : فقد بلغنا كتابكم ، وفهمنا ما ذكرتم ، وقد وهبنا لكم الرأي
الذي جمعكم الله عليه ، من الطاعة ، وإخلاص الحكم لله ، وإعمالكم أنفسكم
فيما يجمع الله به كلمتكم ، وقد أجمعنا على المسير إليكم عاجلا

وكا ، على رضى الله عنه يتجهز لحزب معاوية . ولما علم باجتماع الخوارج
على حربه كتب إليهم يقول :

أما بعد : فإن هذين الرجلين الخاطئين الحاكمين اللذين قد ارتضيتم حكمين
قد خالفا كتاب الله ، واتبعا هواهما بغير هدى من الله فلم يعملوا بالسنة
ولم ينفذا للقرآن حكما ، فبرىء الله منهما ورسوله ، وصالحوا المؤمنين .

ثم طلب منهما أن يقبلوا إليه

ولكنهم ردوا بأنه لم يغضب الله وإنما غضب لنفسه وهنا . أيس على منهم .

هذه بداية الخوارج كما صورها ابن قتيبة ، وتسكاد كل الكتب تجمع
على هذا وإن كانت تختلف في التفصيل

بدأت الخوارج هكذا ولكنها لم تلبث حتى افترقت فرقا متعددة

والخوارج كانوا يفترون لأوهى الأسباب وإليك هذه الحادثة
خطب عبد الجبار بن سليمان إلى ثعلبة ابنته ، ثم شك في بلوغها فسأل
أمها عن ذلك حتى وقع الخلاف بين ثعلبة ، و عبد الكريم [بن عجرد]
في الأطفال فاختلفا بعد أن كانا متفقين^(١) .

فأما عبد الجبار ، الذي خطب إلى ثعلبة ، ابنته فسأل ثعلبة ، أن
يمهرها أربعة آلاف درهم ، فأرسل الخاطب إلى أم الجارية مع امرأة يقال لها
أم سعيد ، يسأل :

هل بلغت ابنتهم أم لا ؟

وقال : إن كانت قد بلغت وأقرت بالإسلام لم أبال ما أمهرتها فاما بلغت
أم سعيد ، ذلك قالت :

ابنتي مسلمة ، بلغت أم لم تبلع ، ولا تحتاج أن تدعى إذا بلغت
فرد مرة أخرى ذلك عليها .

ودخل ثعلبة ، على تلك الحال ، فسمع تنازعهما فنهاهما عنه
ثم دخل عبد الكريم بن عجرد ، وهما على تلك الحال ، فأخبره ثعلبة الخبر
فزعم عبد الكريم أنه يجب دعاؤها إذا بلغت ، وتجب البراءة منها حتى
تدعى إلى الإسلام .
فرد عليه ثعلبة ذلك .

وقال : لا ، بل تثبت على ولايتها ، فإن لم تدع لم تعرف الإسلام .

(١) الثعلبية فرقة من فرق المجاردة يقولون : ليس لأطفال الكافرين والأطفال
المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقرؤا به أو ينكروه .
وكان ثعلبة مع عبد الكريم يدا واحدة إلى أن اختلفا في أمر الطفل « مقالات
الاسلاميين » ص ١٨٠ - ١٨١

فبرىء بعضهم من من بعض على ذلك .

هذا مثال من آلاف الأمثلة لحوادث كانت تقع بينهم فتفرقهم فينقلبون إلى فرق أو إلى جماعات كل منها تحارب الأخرى إما بالسيف وإما بالجدل . وقد عرف هذا عدوهم وعرف كيف ينتفع به في تفريق صفوفهم .

فنجده «رباب السجستانى» ، يوقع الخلاف بين الخوارج في قتل وجد في عسكر .

فقال بعضهم :

ان حكم أهل العسكر حكم الكفار حتى يعلم أنه قتل بحق

وقال بعضهم :

بل هم مؤمنون حتى يعلم أنه قتل بغير حق (١)

* * *

ولكن بمرور الزمن بدأ التعمق يظهر في أفكارهم فوجدنا المسائل الكلامية تبحث عندهم ومرة يكونون كالمعتزلة ومرة يبتعدون عنهم لقد وجدنا عندهم أبحاثا في التوحيد وفي القرآن وهل هو مخلوق أولا ، وفي القدر وفي أصحاب الكبار والرأى فيهم من حيث الخلود في النار .

وجدنا هذه المسائل تبحث وأخذوا بمرور الزمن يبتعدون عن الوضوح الذى امتازوا به في أول الأمر ويقتربون من التعقيد .

ولكن الشيء الذى ظلوا يحتفظون به هو البعد عن العقائد الباطنية فى الأكثر .

ومن هنا نجد أن الفرق سبقت واضحا بينهم وبين الشيعة

وكان من الأسباب التي أدت بهم إلى التعمق في الدراسة أنهم بدءوا حياتهم بالحرب ولكن الحنكام لم يغفلوا عنهم بل تيقظوا لجميع حركاتهم فكانت تحمد كل فتنة يقيمون بها .

ثم تركوا الاشتغال بالحرب واتجهوا إلى البحث والدرس وأدبوا بدلوهم في تلك المسائل التي شغلت الفكر في تلك العصور الإسلامية المبكرة

والخوارج فرق كثيرة إلا أنهم أجمعوا على الكفار على بن أبي طالب — رضوان الله عليه — أن حكمهم

وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا النجديات فإنها لا تقول ذلك^(١) ونجدة النجديات ، لا تربط الحكم بالمعصية كبيرة هي أم صغيرة بل تربطه بالاصرار وعدمه .

فمن ارتكب كبيرة وتاب منها فهو مسلم ، ومن ارتكب صغيرة وأصر عليها فهو كافر .

ومن آراء الخوارج منع رجم الزاني المحصن .

ولكننا نجد رأيا غريبا عند الیهسية .

فقد قالت طائفة منهم :

إذا كفر الإمام كفر الرعية .

وقالت الدار دار شرك ، وأهلها جميعا مشركون .

وتركت الصلاة إلا خلف من تعرف .

وذهبت إلى قتل أهل القبلة وأخذ الأموال ،

(٢) مقالات الإسلاميين ص ١٦٨ وسيأتي الفرق بينهم وبين المعتزلة أن أصحاب الكبار يعذبون عند الخوارج عذاب الكفار وأما عند المعتزلة فهم في منزلة بين المنزلتين والنجديات أصحاب نجدة بن عامر الحنفي

وامتحنلت القتل والسبي على كل حال^(١)
وكلما تقدم الزمن وكثر الجدل بينهم وبين غيرهم أو بينهم وبين
أخوانهم وجدنا التعمق في البحث .

ولم يقف أمر الخوارج عند التعمق في البحث فحسب بل نجدهم يتجهون
إلى تأويل القرآن بما يتفق وما يذهبون إليه .

فالله تبارك وتعالى يقول : « كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له
أصحاب يدعونہ إلى الهدى اثنا ، .

فالحيران هو علي ، والأصحاب الذين يدعونہ إلى الهدى هم أهل النهر وان .
ويقول سبحانه : « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ، .
وهو علي :

ويقول جل شأنه : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ، ،
وهو عبد الرحمن بن ملجم .
وهنا نجد الشبه بالشيعة^(٢) .

كما نجد الكيد الاسلام بدأ يدخل كما دخل عن طريق الشيعة .
ويزعمون أن نبيا من العجم سيبعث وأن كتابا سينزل عليه^(٣) .
وإليك ملخص آرائهم في العقيدة . . بالنسبة للتوحيد رأيتهم فيه كراى المعتزلة .
وهم يقولون بخلق القرآن الكريم .

وأما الوعيد فهم كالمعتزلة .

ولكن الفرق أن الخوارج يرون في مرتكب الكبير ، الذي لم يتب
أنه يعذب عذاب الكافرين .

(١) نفسه ص ١٩٤ — ١٩٥

(٢) يرجع إلى ما تقدم من تأويلات الشيعة إلا أن ذلك قليل جدا عند الخوارج

(٣) هذا قول اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسه

وأما الممتزله فإنهم يقولون هو في منزله بين المنزلتين .
وأما قولهم في الإمامة .
فإنهم يثبتون إمامة أبي بكر وعمر ، وينكرون إمامة عثمان — رضوان الله
عليهم — في وقت الأحداث التي تقم عليه من أجلها .
ويقولون بإمامة علي قبل أن يحكم
وينكرون إمامته لما أجاب إلى التحكيم .
ويكفرون معاوية وعمر بن العاص ، وأبا موسى الأشعري .
ويرون أن الإمامة في قريش وغيرهم إذا كان القائم بها مستحقا لذلك .
ولا يرون إمامة الجائر^(١)

تعقيب أول

يقف الباحث أمام الخوارج ليجد مجموعة من المتناقضات .
خوف من الله إلى درجة تجعل الواحد منهم رائدا في هذا الميدان .
ثم أفعال لا يرضاها دين ولا إنسانية حيث لم يسمع بها في التاريخ إلا في
تلك الفترات المظلمة كحروب التتار أو الحروب الصليبية .

ويسأل الباحث من هم الخوارج وما المحرك الذي كان يحركهم إلى ما يفعلون؟
يسأل الباحث هذا السؤال فلا يجد الجواب الشافي .

هل هم عرب ؟

لا شك أن أكثرهم كانوا عربا بل ومن فرسان العرب .

ولكن ما أتوا به من الأفعال لا يليق بالشهامة العربية في الجاهلية ،
فكيف يليق بالعربي بعد أن كرمه الله بالإسلام .

هل أخذوا أخلاقا من غير العرب ؟

الحق أن التاريخ لا يدل على هذا ، فما كانت هذه أخلاق فارس وهم
الذين يمكن أن يقال إنهم أثروا في الخوارج .

هل المحرك لهم هو الدين ؟

أى دين هذا ؟ إن الأديان كلها سماوية كانت أم غير سماوية لا ترضى
بما أنى به الخوارج من أفعال .

هل الخوارج قوم لا يعرفون الدين ؟

الحق أن منهم من كان في أعلى درجات الشوق لله ولقائه .

كل هذا سيجعل الكلمة الأخيرة في وصف الخوارج بعيدة ، وسيدلى كل
باحث برأيه فيهم ومسبق رأى الباحثين دائرا بين العطف والقسوة عليهم .

ولكن الذى يظهر لى أن القوم عرفوا من الدين القشور ثم صدموا
بأمر تجرى فى المجتمع ما كانوا يظنون أنها تحصل من قوم كانوا هم المثل
الأعلى لهم .

ثم هم مع كل هذا ليس لهم طاقة على تحليل الحوادث لمعرفة أسبابها
والباعث عليها .

وهذا نشاهده كثيرا فى الحوادث اليومية

فإذا كان هناك انسان تعود دخول المساجد والجلوس مع شيخ المسجد
مثلا، فإنه عندما تبدر بادرة من شيخ المسجد أمام هذا الشخص يكون أثرها قليلا،
حيث يدرك أن هذا الشيخ انسان عادى يحصل منه ما يحصل من البشر جميعا .
أما إذا كان هناك من لم يتعود دخول المساجد ثم جاء تائبا متجها إلى ربه
ثم قابل شيخ المسجد ورأى منه ما لا يتفق والصورة الكاملة التى رسمها فى ذهنه
لهذا الشيخ فإنه سيصاب بصدمة ورد فعل ، وقد يرجع عن توبته أو يعلن
الحرب على ذلك الشيخ أو ينادى بتحريم الصلاة وراءه .

وعند ذلك سيتبعه بعض الناس إما دينيا وإما كرها فى هذا الشيخ
وقد يكون ما حصل من الشيخ أمرا عاديا دعاه إليه ظرف من الظروف .
من المسئول عن هذا ؟
أمر عدة هى المسئولة :

منها الصورة المثالية^(١) التى رسمها فى مخيلته لهذا الشيخ ، وكثيرا ما تكون
هذه الصورة غير بمكة الوجود فى عالم البشر .

ومن هنا بعض الأفعال التى صدرت من هذا الشيخ والتى قد تكون أسوأ مما
يحصل من الانسان العادى ، فكيف تحصل منه وهو الرائد والقُدوة .

(١) المثالى وصف لكل ما هو كامل فى باب كالحاق المثالى وهو لفظ أقره مجمع
اللغة العربية (المعجم الوسيط) .

ومنها هؤلاء الذين يعرفون كيف يسخرون هذا الشخص الطيب القلب ليصلوا به إلى هدف معين ضد هذا الشيخ .

هذا مثل ضربته لعلنا نقرب بعض الشيء من نفوس الخوارج .

لقد حصلت في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت أمور حيرت العقلاء إلى درجة أن كثيرا من كبار الصحابة وجدوا الأمل الوحيد هو اعتزال ما يجري في المجتمع فلم ينضموا لأحد الفريقين ووقفوا من الفتنة موقفا سلبيا^(١) والبعض انضم لأحد الفريقين ،

وكان الخوارج ممن انضموا للإمام على ، ولكنهم فوجئوا بتلك الأمور التي يمكن أن تكون أمورا عادية بالنسبة لغيرهم ، ولكنها بالنسبة لهم كانت شينا كبيرا

فرجعوا وهم على يقين أنه لا بد من تغيير صورة هذا المجتمع وكان القوم بلا قائد عام يجمعهم ويقودهم ليصل بهم إلى الهدف الذي قاموا من أجله ، وبذلوا دماءهم في سبيله

والقوم عندما يسرون وراء قائد حكيم يكون وصولهم إلى الهدف هو الأمر الراجح حيث الشورى في الأمر والاعداد قبل الاقدام ولكن الخوارج لم يكونوا على شيء من هذا

فكان أمرهم يقوم على فكرة تخطر بالبال ، وتنسب إلى الدين ولو بدون حق فإذا بمجموعة تأخذ هذه الفكرة كعقيدة تبذل الدم في سبيلها

من هنا وجدنا المتناقضات الكثيرة في سلوك الخوارج : منها التضحية في سبيل المبدأ إلى درجة قد لا يجد الإنسان ما يشبهها إلا في النادر . تأخذ مثلا

(١) السلبية (عند الفلاسفة) حال نفسية تؤدي إلى البطء والتردد في الحركة وقد تنتهي إلى توقفها ، وتطلق أيضا على اتجاه عام يقوم على الاضراب وعدم التعاون (مجمع اللغة العربية) : المعجم الوسيط

على هذا د حوثة ، يخرج ، ويذهب إليه أبوه ليدعوه إلى الدخول في الجماعة ،
ولكن د حوثة ، يابى أن يرجع وبصم
ويسأله أبوه :

هل يأتيه بابنه لعله حين يراه يحن إليه
والكن د حوثة ، يرد على أبيه :

يا أبت أنا والله إلى طعنة نافذة أنقلب فيها على كعوب الريح أشوق منى
إلى ابني^(١) .

هذه صورة تحكى لنا لإيمانهم بما خرجوا من أجله ولكن هناك صور
لا يستطيع الإنسان تفسيرها
ونضرب لها مثلاً بما يأتى :

بينما مجموعة من الخارجة التى خرجت على على يسرون ، فإذا هم برجل
يسوق امرأته على حمار له ، فعبروا إليه الفرات ، فقالوا له من أنت ؟
قال أنا رجل مؤمن

قالوا : فما تقول فى على بن أبى طالب ؟

قال : أقول : إنه أمير المؤمنين ، وأول المسلمين إيماناً بالله ورسوله .

قالوا : فما اسمك ؟

قال : أنا عبد الله بن خباب بن الارت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا له : أفزعناك ؟

قال : نعم

قالوا لا روع عليك . حدثنا عن أهلك بحديث سمعه من رسول الله
(صلى الله عليه وسلم) لعل الله أن ينفعنا به .

قال : نعم :

حدثني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :
ستكون فتن بعدى ، يموت فيها قلب الرجل كما يموت بدنه ، يمسي مؤمنا ،
ويصبح كافرا

فقالوا : لهذا الحديث سألتك ، والله لنقتلك قتلة ما قتلناها أحدا .

فأخذوه ، وكتفوه ، ثم أقبلوا به وبأمراته ، وهى حبلى متم ، حتى نزاوا
تحت نخل ، فسقطت رطبة منها ، فأخذها بعضهم ، فلقوها فى فيه ، فقال له أحدهم
بغير حل ، أو بغير ثمن أكلتها ؟ فلقاها من فيه .

ثم اخترط أحدهم سيفه ، فضرب به خنزيرا لأهل الذمة فقتله

قال له بعض أصحابه : هذا من الفساد فى الأرض

فلقى صاحب الخنزير ، فأرضاه من خنزيره .

فلما رأى منهم عبد الله بن خباب ذلك قال : ان كنتم صادقين فيما أرى
ما على منكم بأس ، والله ما أحدث حدثا فى الإسلام ، وإنى لمؤمن ، وقد
أمنتهمونى ، وقلتم لا روع عليكم .

فجاءوا به وبأمراته ، فأضجعوه على شفير النهر على ذلك الخنزير فذبحوه ،
فسال دمه فى الماء ،

ثم أقبلوا إلى امراته ، فقالت إنما أنا امرأة ، أما تتقون الله ، قال :
فبقروا بطنها ، وقتلوا ثلاث نسوة فيهم أم سنان ، قد صحبت النبي عليه السلام
فبلغ عليا خبرهم فبعث إليهم الحارث بن مرة لينظر فيما بلغه من قتل عبد الله
ابن خباب والنسوة ، ويكتب إليه بالامر ،

فلما انتهى إليهم ليسائلهم خرجوا إليه فقتلوه .

فقال الناس : يا أمير المؤمنين تدع هؤلاء القوم وراءنا يخلفونا فى عيالنا
وأموالنا ؟

سر بنا إليهم فإذا فرغنا منهم نهضنا إلى عدونا من أهل الشام^(١) .

هؤلاء القوم ، بم نصفهم ؟

لا يرضون بأكل رطبة من غير ملكهم ، ولا يرضون بقتل خنزير
ومع ذلك يذبحون رجلا مسئلا لا ذنب له ، ويذبحون امرأته والنسوة معه

كل هذا بلا سبب ، وبلا داع

هل هذا لإيمان ، هل هذا من أجل الدين ؟

اننى أضيف على التعليل الذى سبق وهو أن القوم قد صدموا بما رأوا
أضيف أن القوم كانوا خليطا من كل نوع فيهم المؤمن ، وفيهم اللص وفيهم
الجاحد على قریش لا يرضى إلا بنقل الخلافة منها وذلك يرجع إلى ما بين
القحطانيين والمضريين من عداوة تقدمت الإشارة إليها^(٢)

كما يرجع إلى كل الذين قهرهم الإسلام ولما يدخل الإيمان في قلوبهم .

وبدون هذا لا نستطيع أن نجد تفسير لما كان يحصل من هؤلاء .

بعد ذلك ننتقل إلى أهم مسألة أثاروها وهى عدم قصر الامامة على قریش
لنرى رأى العلماء فيها .

(١) الامامة والسياسة ص ١٢٢ — ١٢٣ — ١٢٤

(٢) ارجع إلى ص ١٢ من هذا البحث

تعقيب ثان

الأئمة من قريش حديث ذكره أبو بكر رضى الله عنه يوم السقيفة
و حين سمعه الأنصار سلموا لقريش بحقهم .

ولكن الخوارج أثاروا المسألة من جديد .

و فرق كبير بين موقف الأنصار ، وموقف الخوارج ، لأن الأنصار
لو علموا بالحديث من أول الأمر لما طالبوا بشيء ، وأما الخوارج فإنهم
اعترضوا على هذا الحق لقريش غير ملتفتين لما ثبت فيه عن الرسول صلى الله
عليه وسلم لأنه من غير المحتمل أن الحديث لم يبلغهم .

والآن نحاول أن نعرف رأى المفكرين المسلمين^(١) فى هذا .

فالقاضى عبد الجبار يقف ضد من يجوز إبعاد الإمامة عن قريش ويقول :
« قد استدل شيوخنا على ذلك بما روى عنه صلى الله عليه وسلم .

ان « الأئمة من قريش » ،

وروى عنه أنه قال :

هذا الأمر لا يصلح إلا فى هذا الحى من قريش . .

وقوا ذلك بما كان يوم السقيفة من كون ذلك سببا لصرف الأنصار

(١) ليس من اليسير الإتيان برأى كل المفكرين المسلمين ، ولذلك سنكتفى بما
يمثل عدة اتجاهات ، سنكتفى برأى الأشعرية والمعتزلة وابن خلدون . والقاضى
عبد الجبار يصور رأى المعتزلة ولكنى لم أجد نصا منه أن المعتزلة يجمعون على هذا
وعضد الدين الأيمى فى المواقف ص ٣٥٠ ج ٨ ينص على أن الخوارج وبعض المعتزلة
منعوا هذا الشرط .

عما كانوا عزموا عليه ، لأنهم عند هذه الرواية انصرفوا عن ذلك ، وتركوا الخوض فيه .

وقوا بأن أحدا لم ينكره في تلك الحال ، وأن أبا بكر استشهد في ذلك بالحاضرين ، فشهدوا به على النبي صلى الله عليه وسلم ، حتى صار خارجا من خبر الواحد إلى الكثرة (١) .

هذا هو رأى المعتزلة كما يصوره القاضى عبد الجبار .

وايكن هل تكون الإمامة في قريش في كل الأحوال أى حتى لو فرض أنه لم يعد فيهم من يصلح لها ؟

يقول القاضى عبد الجبار هنا :

فالحال التى لا يوجد فيها من قريش من يصلح لذلك — إن صح ذلك — لم تدخل تحت الخبر (٢) .

ولذلك يجتهد فيه ويقول :

إنه يجب نصب الإمام من غيرهم لثلا تضييع الحدود والأحكام (٣) ، . ولكنه برغم أنه يجوز أن يكون الإمام من غير قريش إذا لم يكن فيهم من يصلح لذلك .

إنه برغم هذا التجويز ينص على أنه من المستبعد ألا يكون فيهم من يصلح . ويقول في ذلك :

« لأننا وإن جوزنا ما ذكرناه ، فإننا نستبعد خلو قريش والعرة من الأفاضل الذين يصلحون للقيام بهذه الأمور . »

(١) المغنى ج ٢٠ القسم الأول ص ٢٣٤

(٢) أى قوله صلى الله عليه وسلم . « هذا الأمر لا يصلح إلا في هذا الحى

من قريش . » (٣) نفسه ص ٢٣٥ .

والقاضي الباقلاني يشترط في الإمام أن يكون قرشياً في الصميم ، ويقول :
أما ما يدل على أنه لا يجوز إلا من قریش فأمر :

منها قول النبي صلى الله عليه وسلم :

الأئمة من قریش ما بقي منهم اثنان .

وقوله للعباس - حيث وصى بالانصار ، في الخطبة المشهورة وكانت آخر
خطبها - لما قال للرسول صلى الله عليه وسلم : « توصى لقریش ، فقال له :
إنما أوصى قریشاً بالناس ، وبهذا الأمر ، وإنما الناس تبع لقریش ، فبر
الناس تبع لبرهم ، وفاجرهم تبع لفاجرهم ، .

في نظائر هذه الأخبار أو الألفاظ التي قد استفاضت وتواترت - كما يقول
الباقلاني - واتفقت على المعنى وإن اختلفت ألفاظها .

ويدل على ذلك ، وعلى صحة هذه الأخبار أيضاً احتجاج أبي بكر وعمر
على الانصار في السقيفة بها .

وما روى عن العباس من ذكره لها ، والأمر باعتماد عليها وما كان من
إذعان الانصار ، ورجوعهم لموجبها عند سماعها وإدكارهم بها ، والاستشهاد
عليهم بها .

ولولا علمهم بصحتها لم يلبثوا أن يقدحوا فيها ويتعاطوا ردها ، ولا كانت
قریش بأسرها بالتي تقر كذباً يدعى عليها ولها ؛ لأن العادة جارية فيما لم يثبت
من الأخبار أن يقع الخلاف فيه ، والقدرح عند التنازع والاحتجاج ، لا سيما
إذا احتج به في مثل هذا الأمر العظيم الجسيم ، مع إظهار السيوف ، واختلاط
القول ، ومحاولة الإفتاء والميل إلى الرياسة . والعادة أصل في الأخبار ، فصح
بذلك ثبوت هذا الأمر .

ويدل على ما قلناه إطباق الأمة في الصدر الأول من المهاجرين والانصار
بعد الاختلاف الذي شجر بينهم - على أن الإمامة لا تصح إلا في قریش .

وقول سعد بن أبي عبادَةَ لآبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ عِنْدَ الْاِحْتِجَاجِ بِهَذِهِ الْاَخْبَارِ
وَادْكَارِهِ بِهَا نَحْنُ الْوُزَرَاءُ وَأَنْتُمْ الْأَمْرَاءُ . .

فثبت أن الحق في اجتماعها ، وأنه لا معتبر بقول ضرار وغيره ممن حدث
بعد هذا الاجتماع^(١) . .

هذا هو رأي القاضي الباقلاني عن اشتراط القرشية إنه يقول بها ويجعل
ذلك ما أجمعت عليه الأمة وتواترت أخباره .

وابن خلدون يقول كذلك باشتراط القرشية ولكنه يذكر فيه
خلافًا ويقول :

« وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة :

العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في
الرأي والعمل واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي .

ثم يفصل الأمر في هذا الشرط الخامس فيقول :

وأما النسب القرشي فلا إجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك واحتجت
قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادَةَ وقالوا منا أمير ومنكم
أمير بقول النبي صلى الله عليه وسلم الأئمة : من قريش .

وبأن النبي صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ، وتتجاوز
عن مسيئتكم .

ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم .

فخرجوا الأنصار ، ورجعوا عن قولهم : منا أمير^(٢) ، ومنكم أمير ، وعدلوا
عما كانوا هموا به من بيعة سعد لذلك .

(١) التمهيد ص ١٨٠ ويذكر سعدًا بأنه ابن أبي عبادَةَ وبقيّة المراجع سعد بن عبادَةَ .

(٢) المقدمة من الباب الثالث ، الفصل السادس والعشرون .

ولكنه بعد ذلك يذكر وجهة نظر من لا يشترط القرشية وأن ذلك كان عندما رأى كثير من المحققين ضعف قریش وتلاشى عصبيتها بسبب ما نالهم من الترف والنعم .

فاشتبه ذلك عليهم « وذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية ، .
وعولوا على ظواهر في ذلك : مثل قوله صلى الله عليه وسلم :
اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو ذبيبة .
وهذا لا تقوم به حجة في ذلك ؛ فإنه خرج مخرج التمثيل والفرض المبالغة
في إيجاب السمع والطاعة .
ومثل قول عمر لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته ، أو لما دخلتني
فيه الظنة .

وهو أيضا لا يفيد ذلك لما علمت أن مذهب الصحابي ليس بحجة^(١) .
وأيضا فمولى القوم منهم ، وعصية الولاء حاصلة لسالم في قریش .
بعد ذلك يتعرض ابن خلدون للقائين بنفي هذا الشرط فيقول :
« ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني لما أدرك
عليه عصية قریش من التلاشى والاضمحلال ، واستبداد ملوك العجم من
الخلفاء . فأسقط شرط القرشية ، وإن كان ، موافقا لرأى الخوارج ، لما
رأى عليه حال الخلفاء لعده .

وبقى الجمهور على القول باشتراطها^(٢) .

لقد تقدم لنا أن القاضي أبا بكر الباقلاني من الذين يشترطون القرشية .
وابن خلدون يذكر أنه ينفي هذا الشرط .

(١) هذا ليس على إطلاقه وإنما يفصل . (٢) نفسه .

فهل عرف ابن خلدون له كتباً أخرى في الموضوع فاعتمد عليها ؟
والدكتور محمد يوسف موسى^(١) ينقل رأى ابن خلدون عن الباقلاني
ثم لا يفيدنا برأيه فيما بين المقدمة والتمهيد من تناقض .
والباقلاني أشعري - بل هو من مؤسسى المذهب - والأشعرية يذكرون
الشرط ولا يذكرون فيه خلافاً للباقلاني .

جاء فى المواقف بشرحه عن صفات الإمام :
« أن يكون قرشياً ، اشترطه الأشاعرة والجبائيان^(٢) ، ومنعه الخوارج
وبعض المعتزلة .. ثم يقول المواقف بشرحه :
لنا قوله عليه السلام : الأئمة من قریش .

ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث ، فإن أبا بكر رضى الله عنه
استدل به يوم السقيفة على الأنصار ، حين نازعوا فى الإمامة ، بمحضر الصحابة
فقبلوه ، وأجمعوا عليه ، فصار دليلاً قاطعاً ، يفيد اليقين ، باشتراط القرشية^(٣) .
ولو كان الباقلاني من الذين ينفون اشتراط القرشية لجاء ذلك فى المواقف
لأن الباقلاني من العلماء الذين لا يهمل رأيهم . وشارح المواقف متأخر عنه
فى الوجود^(٤) .

وبذلك ننتهى إلى أن الباقلاني يقول بشرط القرشية ولا ينفيه كما جاء فى
المقدمة لابن خلدون .

* * *

(١) فى كتابه نظام الحكم فى الإسلام ص ٣٦
(٢) أبو على وابنه أبو هاشم وهما من كبار المعتزلة .
(٣) المواقف بشرح السيد ص ٣٤٠ ج ٨
(٤) قلت وشارح المواقف ولم أقل وصاحب المواقف لأن جملة : « اشترطه
الأشاعرة والجبائيان » من كلام الشارح ، والشارح « السيد » توفى سنة ٨١٦ هـ
والباقلاني توفى سنة ٤٠٣ هـ

تبقى بعد ذلك مسألة خاصة بإمامة علي - كرم الله وجهه - وهي أن الخوارج - كما تقدم (١) - اعترفوا بإمامته قبل أن يحكم ، وينكرون إمامته بعد التحكيم .

كان الدفاع في الماضي عن إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ، لأن الدفاع كان ضد الشيعة الذين يطعنون في خلافتهم . ويمكن أن نقول إن خلافة الإمام علي - كرم الله وجهه - من أولها حتى التحكيم بجمع عليها من عامة المسلمين ومن الشيعة والخوارج .

فعامة المسلمين يقولون بخلافة الأئمة الأربعة ، والشيعة يقدمون عليا على الخلفاء الثلاثة ، والخوارج يعترفون بهذه الخلافة قبل التحكيم ، ثم يكفرونه بعد التحكيم . والرد عليهم هنا بما روى عن الإمام علي حيث قال مبينا وجهة نظره : « إنا والله ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء الضلال من التكفير والفراق في الدين ، وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة ؛ وأنا كم هذا منهم في الفرقة ؛ وإنهم لإخواننا في الدين ، قبلتنا واحدة .

ورأينا أننا على الحق دونهم ؛ وإني لعلى عهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر أمرني فيه بقتال الباغين والناكثين ، وإن الرشاد عندي أن يجمعنا الله وإياهم ؛ وما لهذا الأمر مثل الرفق ، عسى الله أن يجمع هذه الفرقة إلى ما كانت عليه من الجماعة .

فما كره الصالح من هؤلاء الضلال إلا من كان يكره الجهاد للعدو ويضنون بأنفسهم عن الحرب ، ويريدون الاعتداء على المسلمين .

لقد كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن القتل بين الآباء والأبناء والإخوان وذوي القربات ، فما ازداد على كل مصيبة وكل شدة إلا إيماننا ونصرا للحق ؛ وسلمنا الأمر لله تعالى ، وصبرنا على ألم الجراح .

ولكننا أصبحنا نقاتل إخواننا في الإسلام على ما دخل فيهم من الزيف والتأويل والشبهة، فإذا طمعنا في خصلة يلم الله بها شعشنا، ونزلنا بها إلى التقية بيننا، ورغبنا فيها وأمسكنا عما سواها...، ثم قطع الكلام.

وجميع ما قاله علي^(١) مفارق لما تعتقد الشيعة والشرارة^(٢) في أهل البصرة وصفين من اكفارهم وإخراجهم عن الإيمان، فلا عذر لمشنع في الخلاف عليه والسرف والإغراق في إكفار المحارب له على التأويل والقاعد عنه، والحال ما وصفناه^(٣).

هذه هي وجهة نظر الإمام علي - كرم الله وجهه - إنه يكره قتال المسلمين ولكنّه يطمع في ردهم إلى الجماعة، وهو لا يكفرهم، والتحكيم لما يرجى من مصلحة من ورائه... والقاضي عبد الجبار يقف ضد من يطعن في علي قائلا:

«إنهم يجمعون على أنه كان يصلح للامامة، وإنما ادعوا أنه أحدث ما خرج به عن أن يكون إماما، فالإجماع الذي ادعيناه قد حصل منهم^(٤)، ويقول لمن يبرأ منه بسبب التحكيم.

إن الفعل المحتمل وقوعه حسنا أو قبيحا، وفي كونه كبيرا أو صغيرا، إن كان قبيحا لا يجوز أن يزيل الولاية ولا أحكامها.

فمن كان ثابت الولاية بالوجه الصحيح لم يحز عند وقوع أمر من الأمور أن يزول عما وجب له، إذا كان ذلك الأمر بالمنزلة التي وصفناها^(٥). والإمام علي وردت فيه الأخبار المتواترة أنه من أهل الجنة، وهذا يوجب

(١) لزال كلام الباقلاني.

(٢) الشراء من ألقاب الخوارج « مقالات الإسلاميين » ص ٢٠٦ ج ١ والذي له سموا شراء قولهم: شرينا أنفسنا في طاعة الله أي بعناها بالجنة ص ٢٠٧

(٣) التمهيد ص ٢٣٨ — ٢٢٩

(٤) المغنى ج ٢٠ القسم الثاني ص ٦٠ (٥) نفسه ص ٩٥.

موالاته في كل حال ، وأن نعلم ، أن التحكيم الذي وقع منه ليس بكبير لأن الجمع بين اعتقاد كونه كبيرا وبين ما قدمناه من العلم ... بفضله ... يمتنع ،^(١) .

وعلى - كرم الله وجهه - كان يحارب لدفع الضرر عن الدين والدنيا وبعد رفع المصاحف واختلاف قومه في الرأي وجد أن استمرار الحرب متعذر وإزالة الخلاف من قومه ليس من الأمور السهلة وبذلك وجد نفسه أمام أمور لا بد أن يختار أحدها .

أولاً : أن يستمر على مناجزة القوم وحال أصحابه بتلك الصورة من الفشل .

ثانياً : أن يحارب من دخلت عليه الشبهة من أصحابه بأهل البصائر وذلك محذور عنده ، إذا أمكنه أن يريحهم عن شبهتهم من غير هذا الوجه وإذا كانوا غير منابذين له .

ثالثاً : أن ينصرف عن القتال أصلاً ، وذلك أعظم مضرة من الرضا بالتحكيم من وجوه كثيرة .

رابعاً : الرضا بالتحكيم والضرر فيه أقل ، ويرجى معه عود الأمر إلى الصلاح : ومن هنا اختار التحكيم^(٢) .

ولا وجه لمن يقول إن اختياره التحكيم دليل على شكه في حقة وذلك لأن الأمر يختلف في الاختيار عنه في الاضطراب فقد ينطق الإنسان بكلمة الكفر ولا تدل على كفره حيث يكون مضطراً ، وأما في حالة الاختيار فإنها تكون دليلاً على كفره : وهذا لو سلم كونه^(٣) دالاً على الشك .

(١) نفسه ص ٩٥ — ٩٦ والمباراة في النص فيها الفاظ بدون فائدة حذفناها ليستقيم المعنى .

(٢) نفس المصدر (بتصرف) ص ١٢٠ (٣) أى التحكيم .

فكيف وقد علمنا أنه لا يدل على ذلك ، لأنه قد يجوز أن يرضى بالتحكيم لإزالة الشبهة عن قلب غيره . وإن كان على ثقة بيقين وبصيرة ، (١) .

وعلى ذلك فإنه مامن شبهة ترد على الإمام على إلا وهي مردودة ، ونختم الموضوع بهذه الشبهة وردّها .
لقد قالوا :

« إن الحكم الظاهر يجب أن يمضى ولا يتوقف فيه كجلد الزانى ، وخذ السارق ، فلماذا توقفت في الامامة وحكمتم الرجال ؟
فقال لهم عند ذلك :

إنما يجب فيما لا شبهة فيه عند أحد ، فأما عند الشبهة فقد يجوز التوقف وأن الباغي من الفريقين معاوية وأصحابه بما قد تجوز فيه الشبهة فلذلك
صح التحكيم

وهذه الجملة أبين ما نورد على القوم (٢)

وبذلك تنتهى إلى أن عليا رضى الله عنه فعل ما يراه متفقا مع دينه وهى كلها أمور اجتهادية ، قد تأنى نتيجتها كما أريد منها وقد تختلف عن النتيجة المتوقعة
أما أن تناول شخصا بالتكفير بسبب سألته اجتهادية فهو بما لا يرضاه الشرع
هذا إذا كان شخصا من عامة الناس ،

فكيف إذا كان شخصا مثل علي بن أبي طالب

ان صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب أن يبقوا دائما محل الاجلال والتكريم من نفس كل مسلم

(١) نفسه ص ١٠٣ على أن الذى دعا عليا إلى الرضا بالتحكيم دعاه بعينه، إلى

الرضا بتحكيم أبي موسى ، فلم يفعل ذلك باختياره وإنما فعله للضرورة ، نفسه ص ١٠٥

(٢) نفسه ص ١٠٥ .

واننا نحكم عليهم الآن متأثرين بروايات أغلبها مسمومة عليهم فيجب
ألا تتسرع في الحكم

وإن الحروب الأهلية في كل مكان تكون سببا في اختلاط الأمور
وهذا ما كان وقت الفتنة حتى صدق على الأمة حينئذ المثل القائل
« اختلط الخثر بالزباد » (١)

وبذلك تنتهي إلى أنه لا يجوز أن نخوض في أديان القوم وبيننا وبينهم
كل هذه القرون ، وكل هذه الروايات

وكل ما نقوله هو أن من ثبت صلاحه بيقين لا يرتفع صلاحه بشك
وليس أفضل من هؤلاء الصحابة فكيف نشك في دينهم بسبب روايات لا نعلم
فاسدها من صالحها .

لأتى أريد أن أختم هذه المناقشة بجملة عن الإمام الشافعي وغيره من السلف
ملككت على كل تفكيرى وهى :

« تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا » (٢) .

(١) مثل يضرب للقوم يقومون في التخليط من أمرهم وخثر اللبن خثرا وخثورا ،
وخثرا ما تخن وغازط والزباد الزبد وزباد اللبن مالا خير فيه (المعجم الوسيط) .

(٢) المواقيف ص ٣٧٤ ج ٨ .

الفصل الثالث

المرجئة

كانت الشيعة والخوارج من الفرق السياسية وكل منهما له رأى معين
— كما تقدم — يحاول تنفيذه بالسيف .

فالشيعة يحملون السيف في نصره آل البيت ، ويخرجون لمحاربة أعدائهم
بعد أن حكموا على هؤلاء الأعداء بالكفر .

والخوارج يرون من عداهم كفارا يجب قتالهم ، وأن هذا القتال في سبيل
الدين والقتيل فيه شهيد .

وكان القتال — في كل هذا — يدور بين جيشين من المسلمين^(١) كل منهما
يعتقد أن مقابله كافر يستحق القتل .

ولا شك أن هذا أزعج عقلاء المسلمين الذين رأوا أن الأمة تسير في
سبيل الفناء .

وهنا حاولوا بحث الأمر من جديد ، لمحاولة تهدئة النفوس ورأوا أن
الإنسان المسلم له حالان .

الحال الأول : في الدنيا وفيها لا نكفره بسبب عمل يعمله أو رأى يراه
إلا إذا كان الرأى تجمع الأمة على تكفير من صدر منه .

الحال الثانية : في الآخرة وهناك يكون الإنسان متروكا لحكم ربه فيه .

(١) السلام هنا في المخلصين من الفريقين وأما الذين أشعلوا الفتنة لمجرد الكيد
للاسلام فلا مانع أن يكونوا قد قسموا أنفسهم ، بعضهم مع الشيعة ، وبعضهم مع الخوارج ،
يلتقون ليلا ويتظاهرون بالحرب نهارا .

إذا فالمرجئة في مجموعهم كان كل همهم إزاحة وصمة الكفر عن المسلم في الدنيا حتى لا يكون مستحقا للقتل في نظر مخالفه .

وإذا سار المسلمون على هذا فإن الحرب بين المسلمين ستضع أوزارها . فإذا قالوا لا تضر مع الإيمان معصية ، أى لا تضر في وصف المؤمن بالإيمان في الدنيا ، كما أن الكافر كافر مهما أتى من طاعات (١) .

وهذا الرأي كانت تنتظره البيعة الإسلامية بعد أن تشعب الخلاف وكثرت الفرق وانعدم التروى في التفكير أو كاد ، وبعد أن أصبح الحكم بالطرده من رحمة الله أمراً لا يكاد صاحبه أكثر من كلمة يقولها وتولى كل فريق لعن مخالفه والرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن وصف المسلم بالكفر أو لعنه .

قال عليه الصلاة والسلام :

إن العبد إذا لعن شيئاً صعدت اللعنة إلى السماء فتسد أبواب السماء دونها ، فتنزل إلى الأرض فتسد أبواب الأرض دونها ، ثم تذهب يميناً وشمالاً ، حتى إذا لم تجد مسأغاً رجعت إلى الذى لعن (بكسر العين) إن كان يستحقها ، وإلا رجعت إلى الذى لعن (بفتح العين) .

هذا جزاء لعن شيء أى شيء فما بالك بلعن المسلم والحكم عليه بالكفر . بعد هذا نعود إلى أصل التسمية .

يقول الزمخشري :

أرجأت الأمر ، وأرجيته : أخرته ، ومنه المرجئة (٢) .

وفى لسان العرب .

والأرجاء التأخير مهموز . ومنه سميت المرجئة

والمرجئة صنف من المسلمين ، يقولون . الإيمان قول بلا عمل .

(١) سيأتى تفصيل هذا والرد على من يرى المرجئة تنتهى إلى الإباحية ص ٢٠٢ .

(٢) أساس البلاغة .

كانهم قدموا القول وأرجثوا العمل أى أخروه .
لأنهم يرون أنهم لو لم يصلوا ، ولم يصوموا لإنجائهم لإيمانهم .
ثم يقول : قال ابن الأثير :
وفي الحديث ذكر المرجئة ، وهم فرقة من فرق الإسلام يعتقدون أنه
لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة .
سموا مرجئة لأن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي أى أخره .
قلت (١) : ولو قال ابن الأثير هنا :
سموا مرجئة لأنهم يعتقدون أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي كان أجود .
والفرق ظاهر بين قول ابن الأثير وقول صاحب لسان العرب .
فالأخير يريد أن يحتاط فيقف عند رواية معتقدم .
وقبل أن ندخل في مصطلحات المذهب .
نقول إن فكرة الإرجاء بمعنى التأخير أى تأخير الحكم أو بمعنى آخر
ترك الحكم بالكفر على المجموعات المتنازعة من المسلمين .
هذه الفكرة كانت موجودة من وقت مبكر .
فالفتنة — كما تقدم — تركت مجموعات من المسلمين لا يدرون
ماذا يفعلون .
هم كانوا على استعداد لدفع ثمن الدخول مع أحد الفريقين لو كان هذا
الثن هو النفس والدنيا فقط .
ولكن ليس الأمر كذلك بل نجد الشرع يبين أن الثمن قد يكون أكبر
من هذا ، إنه السعادة الآخروية .
وليس من السهل أن يضحي المسلم بالدار الآخرة .
روى مسلم عن الأحنف بن قيس :
(١) قائل قلت هو صاحب لسان العرب .

قال : خرجت وأنا أريد هذا الرجل ، فلقيني أبو بكر .

فقال : أين تريد يا أحنف ؟

قال : قلت : أريد نصر ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم . يعني علياً ،

قال : فقال لي : يا أحنف ارجع فإن سمعت رسول الله صلى الله عليه

وسلم يقول : -

إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار .

قال : فقلت أو قيل يا رسول الله هذا القاتل ، فما بال المقتول ؟

قال : إنه قد أراد قتل صاحبه . وتقرأ الإمام النووي في شرحه للحديث فتجده أقرب إلى الأرجاء وإن كان لا يصرح بهذا اللفظ .

يقول : معنى تواجه ضرب كل واحد وجه صاحبه ، أى ذاته ، وجملته وأما كون القاتل والمقتول من أهل النار فمحمول على من لا تأويل له ويكون قتالها عصبية ونحوها .

ثم كونه في النار معناه مستحق لها ، وقد يجازى بذلك وقد يعفو الله تعالى عنه هذا مذهب أهل الحق . . .

واعلم أن الدماء التي جرت بين الصحابة رضى الله عنهم ليست بداخلة في هذا الوعيد .

ومذهب أهل السنة والحق : احسان الظن بهم ، والامساك عما شجر بينهم وتأويل قتالهم ، وأنهم مجتهدون متأولون لم يقصدوا معصية ، ولا محض الدنيا بل اعتقد كل فريق أنه الحق ، ومخالفه باغ ، فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر الله .

وكان بعضهم مصيباً ، وبعضهم مخطئاً معذوراً في الخطأ ؛ لانه لا جهاد ، والمجتهد إذا أخطأ لا إثم عليه .

وكان على رضى الله عنه هو المحق المصيب في تلك الحروب .
هذا مذهب أهل السنة .

وكانت القضايا مشتبهة حتى ان جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا
الطائفتين ، ولم يقاتلوا ، ولم يتيقنوا الصواب ثم تأخروا عن مساعدته منهم .
هنا نجد الامام النووي يأمرنا باحسان الظن بالمتقاتلين أو بمعنى آخر
السكوت عن وصفهم بوصف مسيء . ورغم أنه ينص على أن عليا هو المصيب
فانه لم يرض أن يصف الطرف الآخر بالخطأ .

ثم يبين أن مجموعة من الصحابة تحيروا فلم يعرفوا الصواب أين هو . وحديث
الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر باعتزال الفتنة . قال عليه السلام فيما رواه مسلم
أنها ستكون فتن ، ألا ثم تكون فتنة ، القاعد فيها خير من الماشى فيها ، والماشى
فيها خير من الساعى اليها الا فإذا نزلت أو وقعت . فمن كان له إبل فليلحق
بأبله ومن كان له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه

قال : فقال رجل يا رسول الله أرايت من لم يكن له إبل ولا غنم .
ولا أرض ؟

قال : يعمد الى سيفه فيدق على حده . يحجر ثم لينج إن استطاع النجاء
اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت .

قال : فقال رجل : يا رسول الله أرايت إن أكرهت حتى ينطلق بي إلى
أحد الصفين ، أو احدى الفئتين فضر بى رجل بسيفه أو يحجى سهم فيقتلنى ؟

قال : يبوء بأثمه وإثمك ويكون من أصحاب النار ، والامام النووي
فى شرح الحديث يبين أن من العلماء من احتج بهذا الحديث وأمثاله على عدم
القتال فى الفتنة بكل حال ،

ثم يقول : وقد اختلف العلماء فى قتال الفتنة فقالت طائفة . لا يقاتل فى

فتن المسلمين ، وإن دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله فلا يجوز له المدافعة عن نفسه ، لأن الطالب متأول وهذا مذهب أبي بكر الصحابي رضي الله عنه وغيره وقال ابن عمر ، وعمران بن الحصين رضي الله عنهم ، وغيرهما . لا يدخل فيها لكن إن قصد ، دفع عن نفسه ثم يقول الامام النووي .

فهذان المذهبان ، متفقان على ترك الدخول في جميع فتن الاسلام وقال معظم الصحابة والتابعين ، وعامة علماء الاسلام يجب نصر المحق في الفتن ، والقيام معه بمقاتلة الباغين كما قال تعالى فقاتلوا التي تبغى الآية . وهذا هو الصحيح وتناول الاحاديث هلى من لم يظهر له المحق . أو على طائفتين ظالمتين لا تأويل لواحدة منهما .

ولو كان كما قال الاولون . لظهر الفساد واستطال أهل البعى (١) هنا نجد من الصحابة ومن العلماء من لم يتبين الطريق الذي يجب أن يسلكه .

وبالتالى هو متوقف فى الحكم على الفريقين تارك أمرهما إلى الله سبحانه . وإذا فانه عند النظرة الفاحصة نجد أن هذا الذى فوض الأمر لله ولم يحكم نجد أنه من المرجئة أو على الأقل لا يختلف كثيرا عنها .

وقد تقدم أن الامام الشافعى لم يرض أن يحكم على المختلفين بحكم وهو يقول بما قال السلف :

تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا (٢) .

فالامام الشافعى يرى عدم اصدار حكم ، وترك الامر لله .

(١) مسلم بشرح النووي كتاب الفتن وأشراط الساعة والآية وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بنت احدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفء الى أمر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ان الله يحب المقسطين »

(٢) المواقف ص ٣٧٤ - ٨

ونقول : ما الفرق بين هذا وبين المعنى المفهوم من الارجاء ؟
ويظهر من التاريخ أن هناك مجموعات كانت تتهم بالخروج ومع ذلك هي
ترجو السلامة .

مثل مرداس أبي بلال الذي كان يقول : أريد أن أهرب بديني ، ودين
أصحابي هؤلاء ، من أحكام الجورة والظلمة . ثم يقول : فاني لا أجرد سيفي ،
ولا أخيف أحدا ولا أقاتل إلا من قاتلني .

وأرسل إليهم عبد الله بن زياد أسلم بن زرعه الكلبي ليقابلهم ، فلما صار
إليهم صاح به أبو بلال :

اتق الله يا أسلم ، فانا لا نريد قتالا ، ولا نحتجن (١) مالا فما الذي تريد ؟
قال : أريد أن أردكم إلى ابن زياد
قال : إذا يقتلنا

قال : وإن قتلناكم

قال : أفتشركه في دماننا ؟

قال نعم ، إنه محق وأنتم مبطلون

قال أبو بلال : وكيف هو محق ، وهو فاجر يطيع الظلمة ؟ . ثم حملوا
عليه حملة رجل واحد . فانهزم هو وأصحابه (٢) ،

لقد اختلطت عليه وعلى أمثاله الأمور فهو يجد حكاما ظالمين فكيف
يطيعهم ؟ ثم هو لا يريد أن يحمل سيفاً ومن أجل هذه الحيرة يقول :

(١) احتجن المال جمعه . ومال غيره اقتطعه وسرقه .

(٢) مختار المقد الفريد ص ١٢٧ ونفس المصدر يروى ان مرداسا هذا « مضى
حق نزل أسك وهو ما بين «رامهرمز» و«ارجان» فمربه مال يحمل إلى ابن زياد وقد
بلغ أصحابه أربعين رجلا فحط ذلك المال وأخذ منه عطاءه وأعطيات أصحابه ورد
الباقى على الرسل وقال : قولوا لصاحبكم انما قبضنا أعطياتنا » وهذا لا يرضى الحكام
ولولا أمثال هذا العمل لا اعتبرناه بمن اعتزلوا الفتنة قطما

والله إن الصبر على هذا لعظيم . وإن تجريد السيف، وإخافة السبيل لعظيم،
ولكننا نلتبذ عنهم ، ولا تجرد سيفنا ، ولا نقاتل إلا من قاتلنا ، (١) .

بم نسمى هذا ؟

إننى لم آت بهذا المثل لأقول إن هؤلاء (مرداس وأصحابه) من المرجئة ،
بل لأقول إن الكثيرين كانوا فى حيرة من أمرهم ، وكانوا يتجهون
إلى اعتزال الفتنة .

ولكن هؤلاء الذين يعتزلون الفتنة كان بعضهم يتعرضون للحكم على المخالف
كما نجده هنا عند مرداس حين يصف القوم بالظلم .

وكان البعض الآخر لا يتعرض لهذا الحكم حين يكون القتال بين قوم
علم عنهم صلتهم القوية بالإسلام كالصحابة رضوان الله عليهم .

وفى هذا الجو الذى يمتلىء بالميل إلى اعتزال الفتنة لم يكن غريباً أن تنشأ
المرجئة الذين لا يرضون أن يحكموا على أحد بالكفر إلا إذا كان حقيقاً
بوصف الكفر .

والذى يأخذ مذهب المرجئة بالنظرة السريعة ربما يظن أن القوم أخرجوا
الأعمال نهائياً من الاعتبار ، أى يعمل الإنسان ما شاء وهو من أهل الجنة ،
ومن هنا شاعت العبارة التى رويت عنهم :

لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة (٢) ، وشارح المواقف
بأتبنا بعبارة كأنها نص فى هذا عندما يقول — مقارنا بين مذهبي الأشعرية
والمرجئة — :

(١) نفسه ص ١٣٦ .

(٢) قال السيد فى التعريفات : « المرجئة قوم يقولون : لا يضر مع الإيمان معصية ،
كما لا ينفع مع الكفر طاعة » وهذه العبارة بسمومها هكذا قد تعطى أن المؤمن مهما ارتكب
من المعاصى فهو ناج كما أن الكافر مهما فعل من الطاعات فلن يلتفع بها وسيظهر أن الأمر
ليس هكذا بالنسبة للمؤمن عند المرجئة .

وقال الأهدى : إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه . فإن أثابه فبفضله ، وإن عاقبه فبعده له . بل له إثم العاصي وعقاب المطيع أيضا .
وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلات ، فلا عقاب على زلة مع الإيمان ، كما لا ثواب لطاعة مع الكفر^(١) .

هذا ما يقوله السيد في شرحه للواقف :

إنه يفيد بظاهره أن المؤمن لا يعاقب على ذنب يرتكبه .
أى أن المرجئة - كما تفيد هذه العبارة - لا تقيم وزنا للأعمال في نجاة الإنسان أمام ربه يوم القيامة .
كما تفيد عبارة السيد أن هذا هو رأى المرجئة جميعهم لأنه لم يستثن في كلامه^(٢) .

ولامانع أن يفهم البعض أن المرجئة إباحية أو أقرب إلى الإباحية^(٣) .
وحقيقة مذهب المرجئة ليس هكذا . إنهم عند تحليل مذهبهم يقتربون من جمهور الأمة .

فمن ناحية الحكم بالكفر .

ترام يحاولون الابتعاد عن وصف أحد بالكفر بسبب ذنب يرتكبه كحالة منهم لتخفيف أثر المذاهب الأخرى كالخوارج والشيعة ، ومن هنا نرى أكثر المرجئة لا يكفرون أحدا من المتأولين . ولا يكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره^(٤) .

(١) ص ١٣٩ ج ٨ .

(٢) لا يأتي هنا الدفاع بأن الممثلة في قوة الجزئية كما هو واضح .

(٣) سيأتي ص ٢٠٦ في دفاع الدكتور حموده غرابية عن الأشعرى ضد المرجئة أنه

(د . غرابية) يرى أن مذهب المرجئة يؤدي إلى الإباحية ثم يرد عليهم وكأن هذه التهمة تلزم جميعهم

(٤) مقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ ج ١ :

و أجمعت المرجئة بأسرها أن الدار دار إيمان وحكم أهلها الإيمان إلا من ظهر منه خلاف الإيمان، (١) .

هذا هو رأيهم في التكفير : إنهم يقفون ضد من ينصب من نفسه قاضيا على الأمة في عقائدها ثم منفذا للحكم الذي حكم به ، يقفون ضد من يقول : هذا الفعل كفر . و فلان ارتكب هذا الفعل فهو كافر ، والكافر يستحق القتل .

وبناء على كل هذا يقوم بتنفيذ القتل في هذا الكافر حسب زعمه .

المرجئة يقفون ضد هذا ويرون الحكم بما سبق عنهم .

وبذلك يصونون تلك الدماء التي كانت تراق .

هذا في الدنيا أما في العقاب الآخروي فإنهم لا يختلفون عن جمهور الأمة كثيرا .

فترى آراءهم في فجار أهل القبلة كما يأتي (٢) :

منهم من يرى : أنه محال أن يخلد الله الفجار من أهل القبلة في النار .

لقول الله عز وجل : (٩٩ : ٧ ، ٨) :

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ، .

وأنهم يصيرون إلى الجنة — إن أدخلهم الله النار — لا محالة .

ومنهم من يرى : أنه جائز أن يدخلهم الله النار ، وجائز أن يخلدهم الله

فيها إن أدخلهم ، وجائز ألا يخلدهم ، .

ومنهم من يرى : أن الله عز وجل يدخل النار قوما من المسلمين . إلا أنهم

يخرجون بشفاعته رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويصيرون إلى الجنة لا محالة .

ومنهم من يرى أنه جائز أن يعذبهم الله ، وجائز أن يعفو عنهم ،

وجائز ألا يخلدهم .

فإن عذب أحدا عذب من ارتكب مثل ما ارتكبه . وكذلك إن خلده .

(١) نفسه ص ٢٢٥ (٢) يرجع في هذا إلى مقالات الإسلاميين ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ج ١ .

وإن عفا عن أحد عفا عن كل من كان مثله .

ومنهم من يرى أنه جائز أن يعذبهم الله ، وجائز ألا يعذبهم ، وجائز أن يخلدهم ، ولا يخلدهم ، وأن يعذب واحدا ويعفو عن كان مثله .
كل ذلك لله عز وجل أن يفعله .

هذه هي مذاهب فرق المرجئة ، ولا نرى فيها إهمالا للأوامر والنواهي .
وكونهم لم يدخلوا الأعمال في الإيمان لا يدل على حكمهم بالنجاة
عن ترك العمل .

بل كل ما في الأمر أنهم لا يحكمون عليه بالكفر في الدنيا ، فلا يهدرون
دم من لم يعمل ، ولا يطبقون عليه أحكام الكفار .

وفضيلة الدكتور حموده غرابه (رحمه الله) في كتابه (أبو الحسن
الأشعري) يقول (١) :

الناظر في مذهب الأشعري في الإيمان يجد وسطا بين آراء متعددة .
فالكرامية (٢) وبعض المرجئة ، يرون أن الإيمان (إقرار باللسان) فقط .
أما جمهور المرجئة فيرون أنه إقرار باللسان واعتقاد بالقلب .
وإن كان الطرفان يجمعان على أن العمل لا دخل له في الإيمان . وأن من أقر
بلسانه فقط على الرأي الأول ، أو أقر بلسانه وصدق بقلبه ، فهو ناج ،
ومصيره إلى الجنة ، مستشعدين على ذلك بأدلة كثيرة ، من الكتاب والسنة :
كقوله تعالى :

(١) ص ١٧٥ وذلك في محاولة منه لتفضيل مذهب الأشعري على كل المذاهب الأخرى
ونرى أنه لم يوفق في مذهب المرجئة والكرامية الذين هم من المرجئة أيضا .
(٢) قال الإمام الرازي في تفسيره أول البقرة (يؤمنون بالغيب) قال عن الكرامية :
« إن الإيمان هو مجرد الإقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا المنافق مؤمن الظاهر ،
كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة » .

« لا يصلها إلا الأشقى الذى كذب وتولى » .

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « من شهد ألا إله إلا الله حرم الله عليه النار » اهـ

فنجده هنا جمع بين حكمهم بإيمان شخص وحكمهم بنجاته يوم القيامة .
ويجعل ذلك إجماعا .

والمتبع لرأيهم فى فجار أهل القبلة الذى قدمناه يعلم أن المرجئة لا يحكمون بـنجاة إنسان بمجرد حكمهم بإيمانه^(١) .

ولكن إذا أردنا التدقيق فإننا يجب أن نفصل فلا نجعل حكما واحدا يعم الجميع .

وعند ذلك سنجد القليل منهم هم الذين لا يظهرون اهتماما بالأعمال بجانب الإيمان .

وهم الذين يقولون :

« ليس فى أهل الصلاة وعيد ، وإنما الوعيد فى المشركين »^(٢) .

قالوا : وقول الله عز وجل (٩٣:٤) (ومن يقتل مؤمنا متعمدا) وما أشبه ذلك من أى الوعيد فى المستحلين دون المحرمين .

قالوا ، فأما الوعد من الله فهو واجب للمؤمنين والله جل وعز لا يخلف وعده ، والغفر أولى بالله ، والوعد ، لهم قول الله (١٩:٥٧) (والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون) .

وقوله (٢٩ : ٥٣) : (قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطروا

(١) انظر إلى قول الرازى فى الهامش السابق : « ثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة » .

(٢) الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما ۝ النساء : ٩٣

من رحمة الله (الآية (١) .

وما أشبه ذلك من آى القرآن .

وزعم هؤلاء أنه كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع الإيمان عمل ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة (٢) .

هذا رأى لبعض المرجئة ولكنه ليس رأى جميع المرجئة بل هو رأى فرقة واحدة من سبعة (٣) ، اختلفوا فى الأخبار إذا وردت عن الله سبحانه .

وبقية فرقهم تبعد أو تقرب من هذا فمنهم من يكاد يتفق مع الأشعرية فىرى .

أنه إذا جاء الخبر من الله سبحانه أنه يعذب القائلين والأكابر أموال اليتامى ظلما وأشباهم من أهل الكبار وقفنا فى عذابهم .

لقول الله عز وجل (٤ : ٤٧ ، ١١٦) : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) .

وقالت هذه الفرقة : جائز أن يخبر الحكيم الصادق بالخبر ، ثم يستثنى منه فيكون له أن يفعل . وله ألا يفعل ، للاستثناء ويكون صادقا وإن هو لم يفعل ولا يكون ذلك مستنكرا فى اللغة ولا كذبا (٤) .

لأنهم فى ذلك يرجعون الأمر إلى مشيئة الله سبحانه فلم يسقطوا فائدة العمل .

(١) الآية (قل يا عباده الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم) الزمر ٥٣

(٢) مقالات الإسلاميين ٢٢٨ ج ١ .

(٣) حسب تقسيم الأشعرى فى المقالات .

(٤) مقالات الإسلاميين ص ٢٥٢ — ٢٢٦ ج ١

واسكن المرحوم الأستاذ الدكتور حموده غرابه بعد أن قال رأى السابق
عن المرجئة قال عن النتيجة التى تلزمه :

« واسقاط العمل رأسا ، وإبطال فائدته كما يرى الطرفان جميعا^(١) إبطال
للتكاليف ، وإلغاء لآيات الوعيد ، مع منافاته لحكم العقل الذى يقضى بعدم التسوية
بين الظلم والعدل .

وبذلك نطق الشرع « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين
فى الأرض : أم نجعل المتقين كالفجار ، ؟

« أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا
الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون . .

ومع هذا فإن إسقاط العمل أصلا يتنافى مع الهدف المقصود من الرسالة
وهو إصلاح البشر لأن فيه تجريثا على الشر ،^(٢) .

فهل مذهب المرجئة فيه إجماع على شئ من هذا الذى ذكره ورتب النتائج
التي جاء بها ؟

والعجيب أنه بعد أن يذكر مذهب المرجئة والنتائج السيئة التى رآها تلزمه
يقول عن مذهب الإمام الأشعرى .

« إن الإيمان هو الاعتقاد الجازم بكل ما ثبت بحجته بالضرورة من عند الله
تعالى على لسان رسوله ، مع الرضا بهذه العقيدة ، والارتياح لها .

أما الإقرار باللسان فليس جزءا من الإيمان ، وإن كان ضروريا من العبد
لإجراء أحكام المؤمنين عليه .

أما العمل فمن أدى الفرائض ، واجتنب الكبائر ، والصغائر فهو من السابقين

(١) أى المرجئة والكريمة كما يقول :

(٢) أبو الحسن الأشعرى ص ١٧٥ — ١٧٦

الاولين ، ومن أدى الفرائض واجتنب الكبائر وفعل الصغائر فهو من الناجين
ومن أدى الفرائض وارتكب كبيرة ثم تاب عنها كان من أولئك الذين يتمتعون
بعفو الله عنهم ، ثم يقول .

وأما من لم يؤد الفرائض أو ارتكب الكبائر ولم يتب ، فهو إلى الله إن
شاء عذبه ، وفي ذلك خلاف الكرامية والمرجئة ، وإن شاء عفا عنه ، وفي
ذلك خلاف المعتزلة والخوارج .

وبذلك يمكن الجمع بين آيات الوعد والوعيد ، وتصلح حال النفوس
المؤمنة ، فلا تفريط في الواجبات يجرى على المعصية ، ولا إفراط في الشدة
يحرم الناس من أمل العفو إذا وقعت منهم بعض الزلات عند هزيمة عقولهم
أمام شهواتهم ، (١) .

والمأمل لما رواه كذهب الإمام الأشعري لا يرى فيه فرقا بين ماجئنا به
كرأى لفرقة من فرق المرجئة (٢) .

• • •

بعد ذلك نرجع إلى رأى المرجئة في الإيمان .

هناك من المرجئة من يعتمد على مجرد المعرفة في الإيمان .

فالإيمان هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله ثم بعد ذلك
لا ينظرون إلى ما بعد المعرفة من إقرار باللسان أو خضوع بالقلب والكفر
بالله هو الجهل .

وهناك من يرى المعرفة بالله فقط ولكنه لا يؤمن بالله إذا جاء الرسول
إلا إذا آمن بالرسول .

(١) نفسه ص ١٧٨ — ١٧٩ وهذا رأى كثير ممن يكتبون في المقارنة بين مذهبي
الأشعرية والمرجئة .

(٢) إرجع إلى ص ٢٠٥ من هذا البحث .

والنطق باللسان بكلمة الكفر ليس كفرا ولكنه لا يصدر إلا من كافر .
ولكن منهم من يشترط مع المعرفة بالله الخضوع له ، ويرون أن إبليس كان عارفاً بالله ، ولكنه كفر باستكباره على الله .

والقول بأن الإيمان هو المعرفة يقول به عدد من فرقهم^(١) .
ولكن منهم من يقف عند المعرفة ومنهم يضيف إلى المعرفة أموراً أخرى كالإقرار والخضوع والمحبة والإقرار بما جاء من عنده .
وهنا نقف مع يرى أن الإيمان هو المعرفة .
فمن أضاف إلى المعرفة الخضوع فلا إشكال .
وأما من يكتفى بالمعرفة فهل معنى هذا أن كل من عرف الله فهو مؤمن حتى ولو كان كمعرفة إبليس ؟

لا أعتقد أنهم يذهبون إلى هذا ككل ، وإن كان كلام الجهمية يشعر بهذا عندما يذهبون إلى أن من جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده .
ولذلك نسألهم : فإن أرادوا أن الإيمان محله القلب واللسان دليل عليه ونطق اللسان دليل على ما في القلب كالفرقة الأخرى فلا مانع .
وإلا فكيف يعتبر مؤمناً من نطق لسانه بالكفر بلا عذر .

ونسأل ما المراد بالمعرفة ؟
هنا نذكر رأي سقراط في الفضيلة وتلك العلاقة الوثيقة عنده بين الفضيلة والمعرفة^(٢) .

ومن كلام سقراط جملتان .

(١) يقول الإمام الرازي عند تفسير قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب وبقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » يقول : « وأما أهل الحديث فذكروا وجهين الأول أن للمعرفة إيمان كامل وهو الأصل ثم بعد ذلك كل طاعة لإيمان على خدة » الخ .

(٢) ارجع إلى تاريخ الفاسفة الغربية : راسل ص ١٥٧ .

١ — لا يعمل الإنسان الشر باختياره .
٢ — الفضيلة ثمرة العلم :
فالإنسان عند سقراط يسلك السبل المؤدية إلى السعادة بعد معرفة طبيعتها
معرفة واضحة . أما الشر فهو الحيدة عن ذلك .
وعلى ضوء هذا يكون معنى الجملة الأولى .
لا ينصرف الإنسان عن سعادته باختياره .
(لأن العاقل لا يختار طريق الجحيم على طريق السعادة إلا جاهلاً أو متخدعاً)
وبذلك تزول غرابة الجملة الأولى بل تصبح بديهية .
كذلك يفهم الإنسان بسهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم .
فإن من يجمل طبيعة السعادة الحقيقية ، ويجمل السبل والطرق الموصلة
إليها ، لا يمكنه إلا أن يخطئ ما يبحث عنه .
ولكنه إذا عرف السعادة ، وعلم السبل الموصلة إليها فكيف يتصور
انصرافه عن الخير الذي يتطلع إليه بطبيعته والذي يعمل محققاً ، على نيله .
أليس ذلك هو عين ما ينقله « أكرزوفون » ، من كلام سقراط :
إن من يميز من بين كل الأعمال الممكنة العمل الذي يتلاءم مع مصلحته ،
فإنه لا يتردد في الاختيار .
وحينما يعمل الإنسان الشر فإنه يكون جاهلاً بمقدار ما هو آثم ، (١) .
بعد هذا نقول :

إذا كان من يرون أن الإيمان هو المعرفة يذهبون — كما ذهب سقراط
في الفضيلة والمعرفة — إلى أن الإنسان ما دام قد عرف ربه فلا بد أن يؤمن
به لأنه لا يمكن لعاقل أن يكفر بربه مع علمه به وبعظمته وبما عنده .

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٤٢ وما بين قوسين من الهامش والأشعري
يذكر أبا حنيفة من المرجئة هو وأصحابه ورأيهم أن الإيمان هو « المعرفة بالله والإقرار
بالله والمعرفة بالرسول » والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير ص ٢١٩
٢٢١ مقالات .

إذا كانوا يرون هذا فإنه لا مانع من هذا الرأي فإن المعرفة اليقينية تنتج الإيمان .

ويكون ما ذكروه بعد ذلك من الاقرار والخضوع والمعرفة بالرسول والانبياء يكون هذا تابعا لمعرفة الإنسان بربه .

ونأتي إلى الفرقة الأخيرة منهم وهي .

التومنية (المعاذية) أصحاب د أبي معاذ التومني .

يرون د أن الإيمان ما عصم من الكفر ، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافرا .

فتلك الخصال التي يكفر بتركها أو بترك خصلة منها إيمان ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض إيمان .

وكل طاعة إذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره ، فتلك الطاعة شريعة من شرائع الإيمان ، تاركها - ان كانت فريضة - يوصف بالفسق ، فيقال إنه فسق ، ولا يسمى بالفسق ولا يقال فاسق .

وليس تخرج الكبائر من الإيمان إذا لم يكن كفر .

وتارك الفرائض مثل الصلاة والصيام والحج على الجحود بها والرد لها والاستخفاف بها كافر بالله .

وإنما كفر بالاستخفاف والرد والجحود .

وإن تركها غير مستحل لتركها ، متشاغلا ، مسوفا ، يقول : الساعة أصلي وإذا فرغت من لهوى ومن عملي ، فليس بكافر . إذا كان عزمه أن يصلي يوماً من الأيام ووقتاً من الاوقات ، ولكن تفسقه .

وكان أبو معاذ يزعم : أن من قتل نبياً أو اطمه كفر ، وليس من أجل اللطمة والقتل كفر ، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له

وكان يزعم أن الموصوف بالفسق من أصحاب الكبائر ليس بعدو لله ، ولاولى له (١) . .

تعقيب :

وبذلك تنتهى من المرجته وحينما ندرس الأشعرية فإننا سنجد أن المرجئة هم الذين مهدوا السبيل لهم .

وأعتقد أن رأى هذه الفرقة الأخيرة منهم ، لا تبتعد كثيراً عن مذهب الأشعرية فى النظرة إلى العمل .

والإمام الرازى يأتى — فى تفسيره — بالمذاهب فى الإيمان وعند أحد هذه المذاهب يقول :

وأما أهل الحديث فذكروا وجهين :

الأول أن المعرفة لإيمان كامل وهو الأصل ، ثم بعد ذلك كل طاعة لإيمان على حدة .

وهذه الطاعات لا يكون شىء منها إيماناً إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذى هو المعرفة

وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر ، ثم كل معصية بعده كفر على حده ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والاقرار ، ولا شيئاً من المعاصى كفراً ما لم يوجد الجحود والانكار لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب .

وهنا أقول : هل ترى فرقاً كبيراً بين المرجئة وغيرهم ؟

الفصل الرابع

الجبرية

قال السيد في التعريفات .

الجبرية هو من الجبر ، وهو : اسناد الفعل إلى الله تعالى .

والجبرية اثنان : متوسطه ، تثبت للعبد كسبا في الفعل كالأشعرية وخالصة لا تثبت كالجهمية (١)

والكلام في نشأة الجبرية يختلف عن الكلام في نشأة غيرها من الفرق ففي الفرق الأخرى تسأل : متى نشأت هذه الفرقة .

ولكن في الجبرية لا يأتي هذا السؤال ، إذ أنه ما من بيئة إلا ونجد فيها من يقول بالجبر ، لا فرق في ذلك بين بيئة في أعلى سلم الفكر وأخرى في الدرك الأسفل من الجهل .

إن الإنسان عندما يتعامل مع الوسط الذي يعيش فيه ويحيط به من سماء وأرض وشمس وقمر ، ثم مع حوادث تنزل به .

(١) وهو ما يتفق مع الشهرستاني في الملل فهو يقول : الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى . والجبرية أصناف فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ؛ ولا قدرة على الفعل أصلا ، والجبرية المتوسطة أن تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة ، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل ، وسمى ذلك كسبا فليس يجبري ص ١٢٦ ج ١ والخلاف بين السيد والشهرستاني يرجع إلى الخلاف في الكسب — بعد إثباته للعبد — هل هو بقدرة العبد أولا . فالكسب الذي جعله الشهرستاني يخرج من الجبرية هو الأول .

هذا الإنسان وسط هذه العوامل كثيراً ما يتساءل بينه وبين نفسه أو بينه وبين الآخرين : هل لنا من الأمر شيء .

والإجابة على هذا السؤال ليست واحدة لكل الناس ، بل ولا للإنسان الواحد في كل الظروف .

ففى بعض الأحيان يقول الإنسان بأنه حر بناء على شعور معين ، يشعر به وفى بعض الأحيان يقول بالجبر كواقع يحسه .

وفى بعض الأحيان يقول بالجبر ليمتذر به عن ذنبه ، وليبرر^(١) به عملاً ما صدر منه ، أو لياخذه حجة على دعوى معينة يريد أن يلمس لها سنداً .
وعن هذا الصنف الأخير يحدثنا القرآن الكريم .

يقول تعالى :

سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون ، الأنعام : ١٤٨ .

يقول الرازى فى تفسيره :

إن الله سبحانه فى هذه الآية « حكى عنهم عذرهم فى كل ما يقدمون عليه من الكفريات .

فيقولون :

لو شاء الله منا ألا نكفر لمنعنا عن هذا الكفر ، وحيث لم يمنعنا عنه ، ثبت أنه مرید لذلك ، فإذا أراد الله ذلك منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه ، اهـ

ويقول سبحانه :

« وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا

(١) برز عمله زكاه ، وذكر من الأسباب ما يبيحه (محدثه) المعجم الوسيط .

ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا
البلاغ المبين ، ، النحل آية ٣٥

يقول الإمام الرازى فى تفسيره :

إنها من شبه منكرى النبوة ، وأنهم تمسكوا بصحة القول بالجبر على الطعن
فى النبوة

فقالوا :

لو شاء الله الايمان لحصل الايمان سواء جئت أم لم أتجىء ، وإذا كان الامر
كذلك فالكل من الله تعالى ، ولا فائدة من مجيئك وارمالك . فكان القول
بالنبوة باطلا .

والإمام الرازى حين يجعل غرض الكفار من الآية الأولى هو حكاية
هذرهم فى كل ما يقدمون عليه ، وفى الآية الثانية هو الطعن فى النبوة ، إنما
أخذ ذلك — كما بين — من وضع الآية بين غيرها من الآيات .

والآيتان تفيدان أن هذا القول كان شائعا فى الأمم السابقة :

إنه ليس خاصاً بأمة دون أمة ، وإذالك تقول آية الأنعام .

« كذلك كذب^(١) الذين من قبلهم .

وتقول آية النحل :

(١) كذب فيها قراءتان التثقيل بتشديد الدال والتخفيف بفتحها بدون تشديد
ويقول الإمام الرازى : أما القراءة بالتخفيف فهي تصريح بأنهم كذبوا فى هذا القول
وأما قراءة التشديد فإن المراد منه أن كل من كذب نبيا من الأنبياء فى الزمان المتقدم
فإنه كذب بهذا الطريق ، لأنه يقول الكل بمشيئة الله تعالى فهذا الذى أنا عليه من
الكفر إنما حصل بمشيئة الله تعالى ، فلم يمنعنى منه .

فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتأخرين فى تكذيب الأنبياء وفى
دفع دعوتهم عن أنفسهم .

كذلك فعل الذين من قبلهم ،

كما بين الله سبحانه أن الاعتذار بهذا كان ، كما تفيد آية النحل ، وسيكون ،
كما تفيد آية الأنعام .

وبذلك — كما تفيد الآيتان — نصل إلى أن القول بالجبر ليس حديثاً ،
وكما أنه ليس حديثاً فإنه مستمر .

* * *

وقد وجدنا — كما سنجد — في كل عصر من يقول بالجبر .

لا فرق في ذلك بين من ينتسب إلى علم الكلام أو الفلسفة أو الشعر أو
الأميين الذين ليس لهم نصيب من الانتساب إلى هذا أو ذاك .
بل وأقول : لا فرق في ذلك بين سبي النية وحسن النية .

ان سبي النية سيجد في القول في الجبر مبرراً لما أقدم عليه من أفعال
سيئة ، وسيجد في القول بالاختيار مبرراً لما يطلب من مكافأة على أعمال
حسنة قام بها .

وأصحاب النية الحسنة سيجدون في الأعمال والحوادث اليومية ما يجعلهم
ينقسمون على أنفسهم .

نأخذ مثلاً على ذلك ما يحدث لنا جميعاً في الحوادث اليومية ، ومهما
اختلف الناس في تفسير الحوادث تبعاً لاختلافهم فيما نالوه من علم فإن النتيجة
التي سيصلون إليها تكاد تكون واحدة وهي أنهم سيختلفون بين القول بالجبر
والقول بالاختيار .

وكل ما هناك أنك ترى الأسلوب المنظم المبني على أسس علمية عند العلماء .
وأما العوام فإنهم يعللون ما وصلوا إليه بلا تعمق في البحث وبلا اعتماد على
مقدمات منطقية .

نرجع إلى هذا المثل الذي نريد أن نضربه :

أنت اليوم في بدء يوم جديد تفكر إلى أين تذهب .
إلى عملك ، إلى زيارة صديق ، إلى قضاء اليوم في مكان بعيد عن الناس .
أو تترك كل هذا وتجلس في البيت اسبب تراه .
وهنا تشعر بأنك تختار ما تريد .
وفي لحظة ينقلب كل شيء رأساً على عقب ، وترى نفسك عاجزاً عن
تنفيذ ما تريد .
وهذا العجز قد يكون من داخلك بسبب اعتلال صحتك فجأة ، وقد يكون
من خارج كنزول المطر ، أو منع التجول أو موت صديق . . . إلخ .
وهنا تنتقل - إن كانت الحوادث تركت لك مجالاً للتفكير - من القول
بالحرية إلى القول بالجبر .
ولوفكرت من أول الأمر لربما شعرت بالجبر حتى في بدء التفكير .
حين يكون الصحيح بإمكانه أن يفكر فيما سبق يكون المريض ممنوعاً من التفكير
في هذا إلا على سبيل الخيال ، والأمل ، وهو أول من يعلم أنه لن يتحقق .
ما الذي جعل الصحيح يفكر في الذهاب إلى عمله ؟ إنها الصحة أولاً وقبل كل شيء .
وما الذي جعل المريض لا يفكر فيما فكر فيه الصحيح ؟ إنه عدم الصحة .
فإذا ما جئنا بعد هذا إلى رأى الباحثين فإننا سنجد الكثيرين يذهبون
إليه^(١) ، وإن كانوا يختلفون فيما يأتون به من مقدمات يبنون عليها نتائجهم ولناخذ
من هؤلاء كامثلة . جهم بن صفوان وابن سينا وأبا العلاء المعري .

(١) أى إلى الجبر .

ولبنداً بابن سينا^(١) :

فابن سينا من الفلاسفة يقول بارتباط الأسباب بالمسببات ويجعل أفعال الإنسان في هذه السلسلة تقع بواسطة المؤثرات التي تؤثر في فعل الإنسان دون أن يكون للإنسان أثر في خلق هذه الأسباب المؤثرة .

فالإنسان - كما يرى - يملك العقل ، ولكن هذا العقل قليل الأعوان محاط بالشهوة المتحفزة ، والغضب المتعطش الباطش .

وعن التصارع بين العقل ، وقوى الشر هذه تكون أفعال الإنسان خيراً كانت أم شراً .

ففعل الإنسان يقع وسط مؤثرات داخلية هي طبيعة الإنسان ، ووسط مؤثرات خارجية هي الظروف التي تحيط بالإنسان ...

فإرادة الإنسان خاضعة لأسباب مرجية [بكسر الجيم] لا يتطرق إليها التجويز .

والمتبع لابن سينا يكاد ينتهي إلى الجبر المطلق لولا هذا الجزء الضئيل من الأمل حين يجعل النفوس متفاوتة بسبب ما يحصل لها من التعود والتربية .

(١) بدأت بابن سينا وإن كان متأخراً في الوجود لأن الكلام ربما يطول في جهنم ، ثم يجب أن نعلم أن هناك فرقاً بين ابن سينا وجهنم على رأي من يفرق بين الحتمية والجبرية فالجبرية يلاحظ فيها قوة خارجية « عالية تحقق إرادتها مستقلة عن الإنسان ، أما الحتمية فأنها تذهب إلى أن كل فعل إنساني يخضع خضوعاً حتمياً لأحداث معينة ، وهذه الأحداث قد تكون فسيولوجية وقد تكون سيكولوجية من هنا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة المسلمين - عندما يخضعون أفعال الإنسان لتكوينه وللأسباب الخارجية - حتميون في أول الأمر ولكنهم في النهاية جبريون ، لأن هذه الأسباب مخلوقة لله عندهم وليست مسببة عن غير الهى كالالاقتصاد مثلاً عند ماركس .

ولكنه ينتهى إلى أن إرادة الإنسان إن لم تكن موجبة [معلوله] فهى كالوجه . وبذلك يطبق ابن سينا مبدأ العلية فى أفعال الإنسان وهذه العلية من داخل الإنسان ومن خارجه .

فإذا ما انتقلنا إلى أبى العلاء المعرى فإننا نجده جبريا خالصا .
والنسمع إليه فى شعره حيث يقول :

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ولكن بأمر سببته المقادر
وفى الأصل غش والفروع توابع وكيف وفاء النجل والآب غادر
إذا اعتلت الأفعال جاءت عليه كحالاتها ، أفعالها والمصادر
فقل للغراب الجون - إن كان سامعا أنت على تغيير لونك قادر
وأبو العلاء يريد أن يسير فى الأمر إلى نهايته ولو وصل به إلى رفع الجزاء
فيقول :

لا تمدحن ولا تذمن إمرأ فيها ، فغير مقصر كمقصر

وبذلك - لو اتبعنا أمثال أبى العلاء - فأننا سنصل إلى عدم المساءلة عن فساد الأخلاق، لأن المقادير سببته، والأخلاق وراثية ولا يمكن أن يكون الفعل صحيحا والمصدر معتلا ولا العكس كذلك الابن والآب ثم ينتهى إلى النتيجة التى يعلنها وهى أن الأخلاق كالألوان .

فالغراب الأسود لا يستطيع أن يغير لونه كذلك الأخلاق ليس بيد الإنسان تغييرها .

وبعد أبى العلاء ترى كثيرا من الفلاسفة الذين يرون عدم إمكان تغيير الأخلاق ويجعلون للوراثة كل شئ (١) .

بعد ذلك نرجع إلى أشهر من أسند إليه القول بالجبر وهو جهنم بن صفوان

° ° °

(١) راجع فى ذلك مباحث فى فلسفة الأخلاق د. محمد يوسف موسى ص ٤٥ وما بعدها

الجهمية .

جهم بن صفوان^(١) أشهر من أسند إليه القول بالجبر .

لأنه يرى :

أن الإنسان ليس يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله ، ولا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخاق في سائر الجمادات . وينسب إليه الأفعال مجازاً ، كما ينسب إلى الجمادات كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر وطلعت الشمس ، وغربت ، وتغيّمت السماء ، وأمطرت ، وأزهت الأرض ، وأنبتت ، إلى غير ذلك .

والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر ، قال .

وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً .^(٢)

وجهم يقول بإرادة الإنسان إلا أنه لا يعنى إرادة حرة بل هي كإرادة فأن الله سبحانه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له ، منفرداً بذلك ، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولونا كان به متلونا ؟^(٣)

والدكتور الذشار يرى في قوله : — على ما روى الأشعري — (منفرداً بذلك) يرى في هذا القول أن الإنسان عند جهم « ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء ، إن الله خلق له قوة بها يفعل ما يريد . وخلق له اختباراً

(١) جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز من موالى بنى راسب رأس (الجهمية) قال الذهبي : الضال المبدع ، هلك في زمان صفار التابعين وقد زرع شراً عظيماً كان يقضى في معسكر الحارث بن سريج الحارث على أمراء خراسان ، فقبض عليه نصر ابن سيار . . . وأمر بقتله فقتل . عن كتاب الاعلام . للزركلي .

(٢) الملل والنحل ص ١٢٨ — ١٢٩ ج ١ .

(٣) مقالات الإسلاميين وأنظر مع هذا مختصر الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .

انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات فالجهم - كما يقول النشار - جبرى لا شك فى ذلك ، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ولكنه يرى أن فى هذا الجبر بعض الاختيار أنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبى العقيدة الناجية عقيدة الاشاعرة (١) .

ونقول : هل يجوز لنا أن نفهم ما فهمه الدكتور النشار بعد أن يروى الأشعرى أن جهما يرى أن الأفلاك تنسب إلى الناس ، على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك - بالشجر والفلك والشمس (٢) .

وكيف يفهم أنه جعل للإنسان إرادته وهذه الإرادة تميزه عن الحيوان ، مع أننا نلاحظ هنا أنه يشبه الإرادة بالطول واللون ، وهو تشبيه ينهى عما يريد جهم ، فالإنسان لا تأثير له فى إطالة نفسه ومع ذلك يقال طال فلان وهو كذلك لا تأثير له فى الإرادة ومع ذلك يقال أراد

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى بقية آراء الجبرية فى الله سبحانه .
فإننا نجد آراءهم خليطاً فمرة يشبهون المعتزلة ومرة يبتعدون عنهم فجهم ، ووافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية وزاد عنهم بأشياء .

منها قوله :

لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيهاً فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدره والفعل والخلق

ومنها إثباته علوماً حادثة للبارئ تعالى لا فى محل ... (٣) ،

(١) نشأة الفكر الفلسفى ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

(٢) مقالات الإسلاميين ص ٢٣٨ .

(٣) الملل والنحل ص ١٢٧ - ١٢٨ .

هذا هو ما ينقلونه عن جهنم وفي الحقيقة نجد الاحتياط في الحكم على العقائد يقتضى أن نتوقف في الحكم على عقيدة جهنم بحسب ظاهر ما ورد عنه لأننا نلاحظ تضارباً فيما ورد عنه

إذ أنه كيف يثبت كونه تعالى قادراً فاعلاً خالقاً وينفى كونه عالماً إلا إذا كان يريد من عالم معنى آخر .

هل الله سبحانه قبل أن يخلق العالم لم يكن عالماً بأنه على أى عفة سيكون؟ هل أم يقرأ القرآن ليعلم أن الله سبحانه وتعالى أخبر الملائكة بأنه د جاعل في الأرض خليفة .

ويعلم أن الله سبحانه أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن الروم بأنهم د من بعد غلبهم سيفعلون ،

كل ما يمكن أن يقال عن جهنم إنه أراد البحث في ذات الباري سبحانه وتنزيهه فضل الطريق

أقول ذلك لأنه في إثباته علوماً حادثة للباري تعالى لافي محل كان يظهر تنزيه الباري سبحانه حيث يقول : د لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق ، أفبقى علمه على ما كان أو لم يبق .

فإن بقى فهو جهل ، فإن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأن قد وجد .

وإن لم يبق ، فقد تغير ، والمتغير مخلوق ، ليس بقديم ...

قال : وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو :

إما أن يحدث في ذاته تعالى ، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته ، وأن يكون محلاً للحوادث :

وإما أن يحدث في محل ، فيكون المحل موصوفاً به لا الباري .

فنعين أنه لا محل له

فأثبت عاوماً حادثة ، بعدد المعلومات الموجودة ^(١) .
نرى جهما يحاول تنزيه الله سبحانه ولكنّه ينتقل من خطأ إلى خطأ ،
فينفى العلم ، ثم يثبت علوماً لافى فى محل .
وإذا سألت ما الصلة بين هذه العلوم التى لافى فى محل ، وبين البارى سبحانه
حتى تنسب إليه لا تجد جواباً ، أو جواباً كله تخبط .
كل هذا يصيب الباحث الذى يتعدى حدوده ، ويقحم عقله فى تفاصيل
الغيب بدون سماع من معصوم وهذا الذى تعدى حدوده يشير الشبهة ، ويحاول
الرد عليها فإذا به يخرج من حفرة ليردى فى هوة .
وجهم برغم آرائه المضطربة قد ظلم المؤرخين .
فمنهم من يرى أنه قال بالجبر إرضاء لبني أمية .
ومنهم من يرى أنه قتل من أجل بدعته .
وفى الحقيقة لا هذا هو السبب ولا ذاك .
لأننا لو قلنا : إنه قال بالجبر إرضاء لبني أمية لوقف فى طريقنا حياة جهم
وأنه خرج على بني أمية مع شريح بن الحارث ^(٢) وقتله سلم بن أحوز المازنى
فى آخر ملك بني أمية ^(٣) .
وإن قلنا إنه قتل من أجل بدعته يقف فى طريقنا ما هو معلوم من بني أمية

(١) الملل والنحل ص ١٢٨ ج ١

(٢) مختصر الفرق بين الفرق ص ١٢٨ وذكر هنا أنه خرج مع شريح بن الحارث
وفى كتاب الاعلام مع الحارث بن شريح وكتاب الاعلام يتفق مع الفصل لابن حزم
حيث يقول « جهم بن صفوان السمرقندى مولى بنى راسب كاتب الحارث بن شريح
التميمى أيام قيامه على نصر بن سيار بخراسان » ص ٤٦ ج ٤ .
والسجستانى المتوفى سنة ٢٧٥ هـ يقول عنه خرج مع الحارث بن سرح ص ١٠٩
عقائد السلف .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٣٣٨ .

وأنهم كانوا يتمنون أن يعتقد الناس أن كل شيء بقضاء حتى يجلدوا في ذلك
مخرجاً مما وقع على أيديهم من قتل .

لقد لاحظ المؤرخون هذا إلى درجة أن جعلوا ذلك سبباً في عقيدة معبد
الجهنم الذي هو على النقيض من الجبرية .

يقول محمد إقبال عن بني أمية النهازين للفرص حسب رأيه :
« واحتاجوا إلى سند يستندون إليه ، في سوء صنيعهم بكر بلاء ؛ وإي حفظ
لهم ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة
عليه فقالت بقدر الله :

يروى أن معبداً قال للحسن .

إن بني أمية يسفكون دماء المسلمين ، ويقولون إنما تجرى أعمالهم على قدر
الله تعالى .

فأجابه الحسن إنهم أعداء الله ، وإنهم لمفترون .

وهكذا نشأ - على الرغم من معارضة علماء الدين في الإسلام معارضة
صریحة - القول بالقدر على نحو موزر ، وقامت نظرية الحكم المروفة باسم
الأمر الواقع لتدافع المحتكرين بالمصالح .

وليس في هذا - كما يقول إقبال - ما يثير العجب مطلقاً ، ففي زماننا
هذا قد قدم الفلاسفة نوعاً من التسويغ العقلي لا اعتبار النظام الرأسمالي الحالي
للمجتمع أكمل نظام^(١) ، .

محمد إقبال هنا يذهب مع المؤرخين إلى أن بني أمية كانوا يشجعون القول
بأن كل شيء "بقضاء أي بالجبر" ، فكيف يقتلون من يقول بالجبر من أجل قوله :
ومعبد الجهنم يقوم ليقاوم القول بالجبر ليلزم بني أمية الحجة ، كما
ذكر إقبال .

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام ص ١٢٨ .

والعجب أن معبدا لم يرض بنى أمية فقتلوه^(١) كما لم يرض المتدينين ،
ولذلك نرى عبد الله بن عمر يعلن البراءة منه^(٢) .

ونفهي إلى أن جهما قال برأيه كعقيدة له وقتل لخروجه على بنى أمية .

(١) قتله الحجاج بن يوسف لأنه خرج مع ابن الأشعث :

(٢) روى أى مسلم بسنده عن يحيى بن يعمر قال :

كان أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهنى ، فانطلقت أنا وحيد بن عبد الرحمن الحميرى حاجين أو معتمدين فقلنا لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألناه عما يقول هؤلاء فى القدر ، فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخل المسجد فاكشفته أنا وصاحبى ، أحدا عن يمينه ، والآخر عن شماله ، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إلى ، فقلت : يا أبا عبد الرحمن ، إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرءون القرآن ، ويتقرون العلم ، وذكر من شأنهم ، وأنهم يزعمون ألا قدر وأن الأمر أنف ، قل فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أنى يرى منهم ، وأنهم برآء منى ، والذي يحلف به عبد الله بن عمر ، لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حق يؤمن بالقدر .

ثم قال : حدثنى أبى عمر بن الخطاب ، قال : بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طاع علينا رجل شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد ، حتى جلس إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ، ووضع كفيه على خذي .

قال : يا محمد ، أخبرنى عن الإسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الإسلام أن تشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا قال : صدقت . قال فمعجبنا له ، يسأله ويصده . قال فأخبرنى عن الإيمان ، قال أن تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ورسله ، واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره ، قال : صدقت . . . إلى آخر الحديث .

ونأخذ من هذا أن الكلام فى القدر كان يملأ البيئة هنا وهناك ، والسبب فى كل هذا هى تلك الحروب الأهلية التى أخذت تشغل المسلمين ، وتملأ الجيوب برائحة الدم .

ويظهر من دراسة الموضوع أن تفور المسلمين كان يحصل من التعبير أو من المبالغة في مخالفة المذهب المقابل فالمبالغة في المذهب المقابل مثل ما كان من معبد الجهن ، فإنه أزججه تبرير بنى أهمية لعملهم ، فذهب إلى أنه لا دخل لإرادة الله ، ولا لقدرته في أعمال الإنسان ، وسار في المبالغة إلى النهاية عندما قال بأن الله لا يعلمها قبل وقوعها .

فهل يرضى أحد من المسلمين بهذا

والتعبير كثير اما كان سببا من التفور . من المذهب ، وإن كان لا يبعد كثيرا عن غيره من المذاهب التي قبلتها الأمة وذلك مثل الجبرية (١)

إن الأشعرية أنفسهم يعترفون بأن مذهبهم ينتهى إلى الجبر ولا يفترق عن الجبرية إلا في التعبير فقط

فالعبد — عند الأشعرية مختار حسب الظاهر ، وإلا فآله للجبر ، لأن اختياره بخلاق الله

فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا ، فهو مجبور في صورة مختار ، خلافا للمعتزلة القائلين : إنه مختار ظاهرا وباطنا وللجبرية القائلين إنه مجبور ظاهرا وباطنا ، (٢) .

فإذا ما حاولنا أن نفهم المحرك لكل قائل على ما قال ، فإننا سنضيق دائرة التكفير ولو كان جهن يرى أن الإنسان مجبور إلى درجة أنه لا تنفع معه موعظة ، لو كان يرى هذا لما دعا إلى الخير ، ولكن الواقع غير ذلك ، لأن مؤرخى الفرق يقولون عنه :

(١) ليس معنى هذا أن كل مذهب جهن ليس بعيدا عن عقائد الأمة ، بل في نقطة الجبر فقط إذا لم تؤخذ كتبرير للمعاصي

(٢) حاشية الدسوقي على السنوسيه ص ٣٨٨ وهذا صحيح فيمن يجمل الكسب مخلوقا لله تعالى ، وأما من يستثنى الكسب ويجعله بقدره الله فإنه لا يصدق عليه ما قاله الدسوقي

انه « كان ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »^(١)
وبعد الجبر نرى لجهم عقائد ترفضها الامة كما سيأتى
ومن يعدون مع الجبرية التجارية الذين « اثبتوا كونه تعالى مريدا لم يزل
لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر ، وإيمان وكفر ، وطاعة ومعصية »^(٢) ،

وبعد فإن الدفاع عن وجهة نظر جهم ليس معناه الدفاع عن عقيدته .
إن الدفاع عن وجهة نظر ما يعنى أننا نريد أن نعرف لماذا قال هذا الرأى
وحيث نقول فى شخص ما كافر ، لماذا كافر
وعلى هذا الأساس فإننا يجب — برغم بيان وجهة نظر جهم — أن نبين
أنه أخطأ خطأ يصل به إلى الكفر إذا كان قد نفى علمه تعالى بما سيكون ،
لأنه بذلك يكذب آيات فيها اخبار بالغيب عن حوادث ستقع ثم وقعت
كما أخبر وكانت من معجزاته صلى الله عليه وسلم
ولقد أثار مشكلات شغلت الفرق الكلامية بعد ذلك وحاولوا الإجابة
عليها .

بعد ذلك نسأل سؤالا بعيدا عن فرق المتكلمين هو
هل انتهى القول بالجبرية ، أو أن الجبرية لا زال لها أنصار
والجواب هو :
أننا فى العصر الحديث نجد القول بالجبر يجد له الأنصار الكثيرين
ونجد من الفلاسفة المحدثين من يقول بالجبرية « واعتبار الشهور بالحرية .

(١) مقالات الإسلاميين ص ٢٢٨ ج ١ وانتحل مذهب كذا : انتسب إليه ودان به

(٢) المال والنحل ص ١٣٣ ج ١

وهما ناشتا من شعورنا بحركاتنا للنفسية ، يصحبه جهلنا بالأسباب الدافعة إلى الفعل بحيث تكون هناك ضرورة غير موعيه ، لا حرية موعيه ، فيقول اسبينوزا :

أليس الخالم والمستوى والسكران يتوهمون أنهم يفعلون بحرية ؟
ويقول « بيل ، و « هوبس » :

ولو كانت الابرمة الممغنطة ، أو دوارة الهواء ، أو دوامة الماء مفكرة واعية ، وشعرت بدورانها ، وهي تجهل سببه ليست تتوهم أنها تدور من تلقاء نفسها حرة مختاره^(١) ؟

إذا فالإنسان مجبر على أفعاله ، وما يشعر به من حرية إنما هو وهم .
وللقائلين بالجبرية حجج

« وأعم فكرة يستندون عليها ففكرة العلم ، التي تجعل من الوجود بمجموع علل ومعلولات مترابطة ترابطا ضروريا .
وينتج منها أن الإنسان آلة .

إما آلة مادية خاضعة لمختلف التأثيرات الخارجية ، والداخلية كما يقرر الماديون

ولما آلة روحية ، على حد قول « ليبنتز » ،
وكثيرا ما يقولون :

ان افتراض علل حرة تهدد النظام الطبيعي بالاضطراب ، والانهار ويقضى على كيان العلم ؛ إذ أنه لا ينهض إلا بتصور الطبيعة ككلا متفاعل الأجزاء ثابت القوانين ، كما يبدو لأول نظرة نلقيا عليه^(٢) ،

وهكذا نجد أن القول بالجبر تشترك فيه الإنسانية في جميع عصورها ،
وبجميع طبقاتها

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة : يوسف كرم ١٠٧٥ / ٢ نفسه ص ١١٢

فما من عصر من العصور ، وما من طبقة من الطبقات إلا ونجد في هذه الطبقة وذلك العصر من يقول بالجبرية .

فإذا ما جاء جهم بن صفوان وأسند إليه القول بالجبرية فإننا - إذا أردنا أن يكون الكلام عليا - يجب ألا نجعله وحده القائل بالجبر ، بل ولا أول من قال به .

بل يمكن أن نقول أول من بلغنا عنه ، أو أول من قال بذلك كصاحب مذهب يسمع له وينقل عنه في الإسلام .

وكما أنه ليس أول من قال بذلك فليس بآخر من قال به .
لأن هذه مشكلة الإنسانية التي مستبقي مشغولة بها .

* * *

بعد ذلك نسأل :

ما حكم القول بالجبر من ناحية العقيدة ؟

والجواب : أن الإيمان بالقدر واجب .

فإذا ما آمن الإنسان بأن كل شيء من الله وأن الإنسان لا تأثير له .
وقصد من وراء ذلك التسليم المطلق ، بلا اعتراض على فعل ولا سؤال :
لم كان هذا ولم يكن ذاك ، وأدى ما طلبه منه الشرع .

إذا قال الإنسان بأن العبد لا شيء وكل شيء من الله ، ووقف عند هذا الحد ، فإن إيمانه كامل .

أما إذا قال بأن الإنسان لا اختيار ولا عمل له ، وكل شيء بقدره الله ،
وقصد من وراء ذلك التخلص من التكالييف أو الاعتذار بالقدر عما وقع .
فإن هذا يعتبر خروجاً عن الدين .

والقرآن الكريم قد بين هذا في أكثر من آية مثل ماتق—دم من آتي
الأنعام والنحل .

وفي الحقيقة إن ما كتب عن الجهمية أصبح كافياً لكي يتبين الباحث من خلاله قوما ضلوا الطريق .

ولا يستطيع الباحث أن يشك في كل ما كتب عنهم ودانهم ، لأن هؤلاء الذين أدا نوحهم ثقات مثل الإمام البخاري وأحمد بن حنبل ، وابن قتيبة ، وأبي سعيد الدارمي (١) .

• • •

خاتمة في الرأي في جهنم وأصحابه .

جاء جهنم بعقائده وكانت مفاجأة للأمة ، ومعظم الذين قتلوا على يد بني أمية يحدون العطف من الناس إلا جهنم وأمثاله فإننا نجد الشماتة فيه .

لقد أسندت إلى جهنم عقائد منها قوله بأن علم الله حادث كما تقدم ، وأن كلام الله صفة حادث وفناء الخلق (الجنة والنار) (٢) .

هذه الآراء وأمثالها كانت السبب في هجوم علماء الأمة على جهنم . فيروى عنه أنه ترك الصلاة أربعين يوماً (٣) .

وفي رسالة الإمام البخاري (في خلق أفعال العباد) (٤) يقول :

وقال علي بن الحسن (٥) سمعت ابن مصعب يقول :

كفرت الجهمية في غير موضع من كتاب الله .

(١) تحت عنوان « عقائد السلف » جميع د . النشار ، وتليذه عمار الطالبي هذه الرسائل في كتاب واحد مع ملحق من التفسير المسمى بحسن التأويل للاشمي .

(٢) وينبغي أن نلاحظ أن الجهم بن صفوان يقرر أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فائهما . نشأ الفكر الفلسفي د . النشار ص ٣٤٤

(٣) ص ١٠٩ عقائد السلف وهو من رسالة (ملحق في الجهمية) تأليف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني .

(٤) ضمن كتاب عقائد السلف تحقيق الدكتور طي سامي النشار وعمار الطالبي .

(٥) طي بن الحسن بن سفيان محدث مرو كان يجادل اليهود ، وكتب التوراة والإنجيل توفي سنة ٢١٥ هـ « عن هامش الرسالة المذكورة » .

قولهم : إن الجنة تفتى ، وقال الله (إن هـ — ذا الرزقنا ماله من نقاد)
[۵۴ / ص] فمن قال : إنها تنفد فقد كفر .

وقال : (أكلها دائم ، وظلها) [۳۵ / الرعد] فمن قال : إنها لا تدوم
فقد كفر .

وقال : (لا مقطوعة ولا ممنوعة) [۳۳ / الواقعة] فمن قال : إنها تنقطع
فقد كفر .

وقال : (عطاء غير مجذوذ) [۱۰۸ / هود] فمن قال : إنها تنقطع فقد كفر .
وقال : أبلغوا الجهمية أنهم كفار ، وأن نساءهم طوالق^(۱) .

وفي رسالة أبي سعيد الدارمي في الرد على الجهمية يقول :
حدثني الزهراني أبو الربيع قال :

كان من هؤلاء الجهمية رجل ، وكان الذي يظهر من رأيه الترفض ،
وانتحال حب علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

فقال له رجل ممن يخالطه ، ويعرف مذهبه : قد علمت أنكم لا ترجعون إلى
دين الإسلام ، ولا تعتقدونه فما الذي سئتم [هكذا] على الترفض وانتحال حب علي ؟
قال : إذا أصدقك . إنا إن أظهرنا رأينا الذي نعتقده ، رمينا بالكفر
والزندقة ، وقد وجدنا أقواما ينتحلون حب علي ، ويظهرونه ، ثم يقعون بمن
شاءوا ، ويعتقدون ما شاءوا ، ويقولون ما شاءوا ، فنسبوا بذلك إلى
الترفض والتشيع .

فلم نر لمذهبنا أمرا ألطف من انتحال حب هذا الرجل ثم نقول ماشئنا ،
ونعتقد ماشئنا ، ونقع بمن شئنا .

فلأن يقال لنا رافضة ، أو شيعة أحب إلينا من أن يقال زنادقة ، كفار ،
وما على عندنا أحسن حالا من غيره ممن تقع فيه^(۲) .

هذا هو الرأي في الجهمية . والنتيجة التي تتبع ذلك — وصرحوا بها فعلا —

أن الجهمية يعاملون معاملة الكفار ، فأفتوا بقتلهم ، وبعضهم يأمر بقتلهم دون أن يستتابوا لأنهم أسوأ من اليهود والنصارى ، ولذلك قال ابن المبارك رحمه الله : لأن أحكى كلام اليهود والنصارى أحب إلى من أن أحكى كلام الجهمية^(١) .

ولم يكتف خصوم جهم بمهاجمة آرائه ، بل بينوا مصدر هذه الآراء ، وأنها غير إسلامية ، أخذها جهم عن اليهود .

ويذكر ابن تيمية^(٢) أن أصل الجهمية ومقالتها يرجع إلى عناصر دخيلة على الإسلام لأن جهم ابن صفوان ، [+ ١٢٨ هـ] أخذ مقالته عن جعد بن درهم ، ، وقيل أيضا إن جعد بن درهم ، أخذ التعطيل عن أبان بن سميان ، وأخذها أبان ، عن طالوت ، وأخذها طالوت ، عن خاله ، لييد بن الأعصم ، اليهودي .

أما جعد بن درهم فهو من أرض حران التي كان فيها عناصر كثيرة من الصابئة والفلاسفة .

ومن ثم فإن مقالة الجهمية ترجع إلى عناصر فلسفية وصابئية ، ويهودية . وقد أخذ الفارابي ، [+ ٣٣٩] نفسه عن فلاسفة حران ، كما أخذ جهم بن صفوان ، عن البوذية أو السمنية .

ولما انتشرت آراء الجهمية ، ومذهبها في التعطيل . وإنكار الصفات ، وفي القول بخلق القرآن تصدى لها الأئمة من سلف هذه الأمة بالرد ، وبيان ضلالها وانحرافها .

فهنا نجد أن المفكرين لم يكتفوا بالهجوم على جهم بل شفعوا ذلك ببيان مصدره الأجنبي .

(١) نفسه ص ٣٥٤

(٢) عن مقدمة كتاب عقائد السلف ص ٧

وفي الختام نقول إن حكما واحدا لا يمكن أن يشمل فكر جهنم ،
وإخراجه هكذا من الدين .
بل يجب أن نحاول ما أمكن عدم تكفيره ولا تكفير أحد من
أهل القبلة وفي النهاية الأمر متروك لله سبحانه .
وإذا أبعدنا عنه الكفر فإنه بلا شك أخطأ ، لأنه أثار مشاكل شغلت
الامة بعد ذلك . وكانت الامة في غنى عنها .

الفصل الخامس

المعتزلة

سيأتى المعتزلة إلى الوجود ليجدوا مسائل مثارة بالفعل^(١) ، تنتظر الرأى فيها ولم يعد من السهل أن تعرف هذه المسألة التى أثارها مسلم من تلك التى أثارها غير مسلم .

ومن هذه المسائل المثارة والإجابة عليها كان مذهب المعتزلة الذى احتل — ولا زال يحتل — مكانا خاصا فى الفكر الإسلامى والعالمى .

هل هم على حق ، هل هم على باطل ؟

هذه مسائل يختلف فيها نظر الباحثين حتى المخلصين منهم لدينهم .

ولكن الذى لا شك فيه ، والذى لا يستطيع أحد أن ينكره ، هو أن المعتزلة أصحاب فكر استطاع أن يجبر الناس على دراسته .

وكانت كل الظروف تساعد على وجود هذه المدرسة الفكرية .

فمسألة مرتكب الكبيرة وحكمه من وجهة نظر الدين .

ثم ذلك الإنسان الذى نحكم عليه بأنه مصيب أو مخطئ . يستحق الثواب أو يستحق العقاب .

أى نصيب من الحرية لهذا الإنسان ، هل هو حر يفعل ما يريد .

أى هل يفعل الإنسان ما يريد أو مايراد به .

(١) توفى واصل بن عطاء رأس المعتزلة سنة ١٣١ هـ وكان ميلاده سنة ٨٠ هـ .
وتكاد تكون المسائل العقائدية كلها أثرت فى المائة الأولى التى انتهت وعمر واصل عشرون سنة .

هذه مسائل أثارتها السياسة وما ارتكب بسببها من أفعال أراد لها أصحابها أن تكون دينا .

ثم بعد ذلك لم تشأ الثقافات الأجنبية أن تترك العالم الاسلامى مستريحا ينعم بما هو فيه ، بل دخلت عليه هذه الثقافات فشتت فكره وذهبت باطمئنانه . وكنت لاتستطيع أن تفرق بين الأديان التى مبعثت الاسلام وبين الفلسفة . هل المسيحية أو اليهودية دين أو فلسفة أو مجموعة من الأساطير ؟

لأنها دين بالاسم ، فلسفة وأساطير فى الواقع . وغير اليهودية والنصرانية نجد الفلسفة التى دخلت باسم الفلسفة ، كما نجد الأديان التى جاءت من الشرق .

كل هذا أصبح بلغة واحدة هى اللغة العربية .

والانسان لا يرث الثقافة من أبويه كما يرث الصفات الجسمانية ولاكن يأخذ الثقافة من الجو المحيط به وتتعمق هذه الثقافة عنده كلما زاد تفاعله مع هذا الجو الفكرى .

وليس كل إنسان فى مجتمع يستطيع أن يتفاعل مع هذا المجتمع فكريا لأن ذلك التفاعل يرجع إلى صفات معينة يجب أن يتحلى بها الشخص وعادة ماتبدأ المذاهب مبسطة^(١) . ثم بعد ذلك تتعقد بكثرة الأخذ والرد .

لقد جاء المعتزلة فى وقت يختلف تماما عن الاوقات السابقة .

كانت المسائل فى الماضى تثار حسب الظروف ثم تناقش ، إما فى ميدان السياسة وإما فى ميدان القتال ، وإما فى مجالس علم تعالج فيه بطريقة فجأة .

وكانت كل مجموعة مشغولة بمسائل معينة قد لاتشغل بها مجموعة أخرى . حتى إذا جاء وقت المعتزلة كانت المسائل العقائدية كلها - تقريبا - قد أثرت وأخذت قدرا من البحث قل أو كثر بحسب أهمية المسألة بالنسبة لمن يبحثها ويناقش^(٢) فيها وكل واحد يحاول التماس الحجة لرأيه .

(١) بسط الشيء نشره ، وجعله بسيطا لاتعقيد فيه (محدثة) المعجم الوسيط .

(٢) ناقشه مناقشة ونقاشا : استقصى حسابه . ويقال : ناقشه الحساب . وناقشه .

فى الحساب والمسألة : بحثها (مولد) (المعجم الوسيط) .

ويساعد على ذلك هذا الفرق الذى نجده بين المسلمين فى أول الاسلام والمسلمين فى عهد بنى أمية ومن بعدهم .

فالمسلمون فى أول الاسلام كانوا يهابون الجدل لما سمعوا من ذمه على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم .

أما فى عهد بنى أمية ومن بعدهم فإن الحاكم هو الذى كان يشجع على هذا الجدل كما ساعدت على ذلك الثقافات والفلسفات والأديان الأجنبية التى غزت كل هذا .

كثير من المفكرين يحملون المعتزلة أثم الجدل الذى انتشر فى العالم الاسلامى حول القدر والصفات ، يقول أحد هؤلاء :

« وأما ما أحدث بعد الصحابة من العلوم التى توسع فيها أهلها وسموها علومًا ، وظنوا أن من لم يكن عالمًا بها فهو جاهل ، أو ضال فكلها بدعة من محدثات الأمور المنهى عنها .

فمن ذلك ما أحدثه المعتزلة من الكلام فى القدر ، وضرب الأمثال لله .. ثم يقول :

« ومن ذلك أعنى محدثات الأمور ما أحدثه المعتزلة ومن هذا حذوهم من الكلام فى ذات الله تعالى ، وصفاته بأدلة العقول وهو أشد خطرا من الكلام فى القدر ، لأن الكلام فى القدر كلام فى أفعاله ، وهذا كلام فى ذاته وصفاته^(١) .

ونقول : هل المعتزلة هم الذين أحدثوا الكلام فى القدر ، وفى صفات الله ؟ لا اعتقد أن منصفًا يقول هذا إلا إذا اعتبرنا كل من ناقش فى هذا قبل وأصل بن عطاء من المعتزلة ، وهو ما لا يتفق والبحث العلمى .
إن هذه المسائل أثرت على يد يوحنا الدمشقى عن النصارى .

(١) فضل علم الساف على الخلف وهى رسالة من تأليف الإمام العافظ زين الدين أبى الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين الحنبلى ص ٨٧، ط مصطفى البابى الحلبي سنة ١٣٤٧ هـ

ثم على زيد جهم بن صفوان الذى قال بالجبر ، والمرجئة الذين كانوا يعقدون مجالس الجدل .

جاء فى مختار الأغاني لابن منظور :

« كان ثابت قطنة قد جالس قوما من الشراة وقوما من المرجئة ، وكانوا يجتمعون ويتجادلون بخراسان ، فقال إلى قول المرجئة ، وأخذ^(١) .
وغير هؤلاء كثير^(٢) .

فهل بعد هذا يأتى من يحمل المعتزلة وزر لإحداث الجدل فى القدر وفى صفات الله ؟

ولكن المعتزلة فى أول أمرهم قاموا للدفاع عن الدين .
يقول الدكتور النشار بحق « ولقد قاوم المتكلمون الأوائل الطوائف الغنوصية مقاومة عنيفة ، بل يكاد يكون السبب الحقيقى لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص .

ومن الملاحظ أن الخليفة العباسى المهدى — وقد تتبع الزنادقة بالقتل — أمر علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب ، يردون على الملاحدة ، بمن نقلت كتبهم إلى العالم الإسلامى .

والملاحدة هم الغنوصيون الفرس :

ويقرر^(٣) عالمنا الكبير المعاصر محمد زاهد الكوثرى أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم .

ويرى بعض المستشرقين ، وفى مقدمتهم « بيكر » و « ديور » و « نيرج » أن المعتزلة — وهم أول مدرسة كلامية إسلامية — توصلوا إلى كثير من

(١) ص ١٤٦ ج ٢ والشراة فرقة من فرق الخوارج .

(٢) القول بأن جد لا سبق المعتزلة من القضايا التى لا تحتاج إلى دليل ولذلك لم نكثر الكلام فيها .

(٣) لازال الكلام للدكتور النشار

أصولهم ، ومسانئهم من كفاحهم للمانوية أى أن السبب الحقيقى فى نشأة علم الكلام إنما هو معارضتهم للمانوية ، وفى ضوء تلك المعارضة تكونت عقائدهم . . .

وفى إيجاز قام المعتزلة بنقد العقائد الغنوصية ، وحملوا لواء هذا العمل ، وفى مقدمة هؤلاء واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، والعلاف ، والنظام .
وقام أيضا بجدهم الخياط ، والجاحظ والقاضي عبد الجبار الهمداني فى كتابه « تثبيت دلائل النبوة » .

ثم تولى الأشاعرة مهاجمتهم^(١) .

بذلك نستطيع أن ندخل على دراسة المعتزلة بفكر بعيد عن التعصب ضدهم فنستطيع أن ندرسهم دراسة موضوعية .

ويعتبر مذهب المعتزلة أول مذهب كلامى وصل إلينا قام على أصول محددة وقام أنصاره للدفاع عن هذه الأصول بقوة الحجة متخذين لأنفسهم منهاجا محددًا للدفاع عن عقيدتهم التى اعتقدوها دينًا .

واقدرأوا أنفسهم منتدبين للدفاع عن الدين ضد أعدائه الذين يريدون الكيد له^(٢) .

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٠٤ - ٢٠٥

والغنوصية نزعة فكرية ، ترمى إلى مزج الفاسفة بالدين ، وتشتمل على طائفة من الآراء للضنون بها على غير أهلها ، وتطابق خاصة على جماعة من المفكرين فى القرنين الأول والثانى للميلاد (مج) (المعجم الوسيط) ويقول الدكتور الدشار :

والغنوصية فى أصلها كلمة يونانية الأصل معناها « المعرفة » غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا خاصا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ثم يقول : « إن الغنوص وأثره إنما ظهر فى الأديان الثنوية الفارسية المتأخرة » ، نشأة الفكر ص ١٧٤ ج ١

(٢) ليس المراد هنا مدح المعتزلة أو بيان أنهم على حق لأن بيان الصواب أو الخطأ فى فكرهم سيكون عند دراسة كل مسألة وإنما المراد أن نيتهم لم تكن سيئة كما يقال عنهم .

وأعداء الدين لم يعودوا هم هؤلاء الناس البسطاء من العرب الذين كانوا يذهبون إلى أهل الكتاب ليأخذوا منهم سؤالاً يعترضون به على رسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

لم يعد أعداء الدين هم هؤلاء بل أصبحوا هم الثنوية الذين يقولون بمبدأين والمزدكية الذين يقولون — علاوة على هذا — بالشيوعية . واليهود ، والنصارى ثم هؤلاء الذين لا يعترفون بطريق للمعرفة غير طريق الحواس وبذلك كفروا بكل ما لا تدركه الحواس .. هؤلاء هم الأعداء الذين كان على المعتزلة أن يقفوا ضدهم ، وكان عليهم أن يتسلحوا بأسلحة تناسب الحركة التي يخوضونها ولم يأخذ المعتزلة آراءهم عن المسيحية — كما يدعون — فهم لم يذهبوا إلى المسيحيين ولا إلى غيرهم من غير المسلمين ليأخذوا عقيدتهم عنهم .

لأنهم لم يفعلوا هذا — وأقصد المخلصين منهم — أى لم يتعمدوا إدخال عقيدته على الإسلام تشبهاً بغير المسلمين .

كل ما تأثروا به هو أنهم عاشوا في عهد حرية فكرية وانتهر الأعداء هذه الفرصة ليهاجموا الإسلام ، وليظهروا عليه دياناتهم كانوا يدينون بها ، فقام المخلصون ، ومنهم — أو على رأسهم المعتزلة — يدافعون عن الدين ، مستعملين نفس سلاح العدو منكرين لكل عقيدته يرونها تنفع العدو في نقاشه ضد الإسلام حتى ولو قال بها مسلم مخلص كزيادة الصفات مثلاً وبهذا ظهر أثر الفكر الأجنبي في فكرهم .

أصل التسمية

ستحاول معرفة أساس تسمية المعتزلة بهذا الاسم وقبل ذلك نقول :
إن المذاهب كالعلماء كثيرا ما تعلم تفاصيل حياتهم ، ولكننا قد لا نستطيع
أن نحدد يوم مولدهم إلا بالتقريب ، لأنهم حين ولدوا لم يكن ينظر إليهم
إلا كما ينظر لأي طفل خرج للحياة ، وإذا فلا داعي لأن يورخ له دون غيره
من الأطفال حتى إذا أصبح من العلماء رجعنا لنبحث عن تاريخ ميلاده فلم
نرجع إلا بالتخمين .

بعد ذلك نرجع لنحاول معرفة أساس التسمية .

المشهور في ذلك أن رجلا دخل على الحسن البصري ، وهو يلقي درسه
فسأله عن حكم مرتكب الكبيرة ، ذاكر له اختلاف الناس في هذه المسألة
وأن هناك من يحكم عليه بالكفر ، وهناك من يقول : لا تضر مع الإيمان
معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة .

وقبل أن يجيب الحسن البصري أجاب واصل بن عطاء بأن مرتكب
الكبيرة — أي الذي مات عليها دون أن يتوب — ليس بالمؤمن ولا بالكافر
ولأنما هو في منزلة بين المنزلتين .

هذا الواجب من واصل أغضب الحسن البصري فطرد واصل من درسه
وقال : اعتزلنا واصل . أو قال الناس هذا المعنى .

اعتزل واصل مجلس أستاذه وجلس في ناحية من المسجد وأخذ يقرر
مذهبه ، فانضم إليه عدد منهم عمرو بن عبيد .
وعلى واصل وجماعته أطلق لفظ المعتزلة .

هذا هو سبب إطلاق اسم المعتزلة ، على تلك الجماعة التي عرفت به .

إلى هذا أو قريب منه يذهب الأشعري حين يقول :

كان الناس قبل حدوث واصل بن عطاء على مقالتين منهم خوارج يكفرون مرتكبي الكبائر ، ومنهم أهل استقامة يقولون : هو مؤمن بإيمانه ، فاسق بكبيرته .

ولم يقل منهم قائل : إنه ليس بمؤمن ، ولا كافر ، قبل حدوث واصل ابن عطاء ، حتى اعتزل واصل الأمة ، وخرج عن قولها فسمى معتزليا بمخالفته الإجماع (١) .

ويقول صاحب كتاب « مختصر الفرق بين الفرق » .

حدث في أيام حسن البصري خلاف واصل بن عطاء الغزال في القدر ، وانضم إليه عمرو بن عبيد فطردهما الحسن عن مجلسه فاعتزلا عند سارية من سواري المسجد ، فسموا المعتزلة ، لاعتزالهم قول الأمة في دعواهما : أن الفاسق من أمة الإسلام ، لا مؤمن ولا كافر ، .

ويقول عن واصل بن عطاء رأس المعتزلة :

« وكان من متباني مجلس الحسن البصري في زمن فتنة الأزارقة . وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الاسلام على فرق : فرقة تزعم أن مرتكب الصغيرة أو الكبيرة كافر مشرك بالله . وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج ، وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ، ولذلك استحلوا قتل الأطفال من مخالفيهم وقتل نساءهم . وخالفتهم الصفرية في الأطفال .

وزعمت النجدات أن صاحب الذنب الذي أجمعت الأمة على تحريمه كافر مشرك .

(١) اللع ص ١٢٤ وهنا يبين الأشعري أن واصلًا - بمقالته - قد اعتزل الأمة

وليس مجلس الحسن البصري فقط وهو يتفق مع « مختصر الفرق بين الفرق » .

وذهب علماء التابعين في ذلك العصر ، وأكثر الأئمة إلى أن صاحب الكبيرة مؤمن لما فيه من معرفته بالله^(١) ، وتوحيده ، وصفاته وعدله ، وحكمته ، ومعرفته بالرسول والكتب المنزل ، وبأن كل ما جاء من عند الله حق ولكنه فاسق^(٢) .
وخرج وأصل عن قول هذه الفرق كلها ، وزعم أن الفاسق من الأئمة لا مؤمن ولا كافر .

فطرده الحسن البصري من مجلسه بهذه البدعة ، فانضم إليه جماعة عند سارية من سوارى مسجد البصرة ، منهم عمرو بن عبيد بن باب .

فقال الناس فيهما : قد اعتزلا قول الأئمة ، فسموا من يومئذ معتزلة^(٣) .
هذا ما جاء في كتاب مختصر الفرق بين الفرق .

والشهرستاني يروى في ذلك :

أنه دخل واحد على الحسن البصري ، فقال : يا إمام الدين ؛ لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار . والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج .

وجماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان . ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة^(٤) وهم مرجئة الأئمة .

فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟

فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال وأصل بن عطاء : أنا لا أقول :

(١) هنا نراه يروى عن التابعين أن الإيمان هو المعرفة وهو بذلك يتفق مع أكثر المرجئة (ارجع إلى ص ٢٠٧ وما بعدها من هذا البحث) .

(٢) في الأصل فاسد بالدال المهملة (٣) ٩٧ - ٩٨

(٤) يرجع في ذلك إلى الفصل الخاص بالمرجئة من هذا البحث لمعرفة رأى المرجئة بالتفصيل في هذا .

إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين
لا مؤمن ولا كافر .

ثم قام ، واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به
على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن اعتزل عنا وأصل .

فسمى هو وأصحابه معتزلة (١) .

ونفس السبب يقول به صاحب النجوم الزاهرة .

ففي تاريخه لسنة ١٣١ هـ يقول :

وفيهما توفي ، واصل بن عطاء ، أبو حذيفة البصري مولى بني محزوم وقيل
مولى بني ضبة ، ولد سنة ثمانين ، بالمدينة ، وكان أحد البلغاء لكنه كان يلشغ
بالراء ، يبدلها غينا ، وكان لاقتداره على العربية ، وتوسعه في الكلام يتجنب
الراء في خطابه ، وفي هذا المعنى يقول بعض الشعراء :

وجعلت وصلى الراء لم تنطق به وقطعتني حتى كأنك واصل
وواصل هذا هو رأس المعتزلة .

والخوارج لما كفرت بالكبائر قال واصل : بل الفاسق لا مؤمن ولا كافر ،
منزلة بين المنزلتين .. فلذلك طرده الحسن البصري عن مجلسه ، فجلس عند واصل
عمرو بن عبيد ، واعتزلا بمجلس الحسن البصري ، فمن يؤمئذ قيل لهم المعتزلة .
ولكن من السكاتبين (٢) في الفرق من يرجع التسمية إلى هؤلاء الذين اعتزلوا
الفتنة ، وانقطعوا للعلم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون للخطب
الجسيم السياسي ينزل ببلاد الإسلام ، فلا يهتمون به ولا يأبهون ، .

(١) الملل والنحل ص ٧١-٧٢ ج ١ ولم يذكر الشهرستاني أن الحسن هو الذي طرد
واصل بل إن واصل هو الذي قام واعتزل . (٢) مقدمة الشامل د . النشر ص ١٩

ومن هنا نشأ اسم المعتزلة الذي سيطلق فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة^(١).

هذه هي بعض الآراء في سبب التسمية ، وهي لغير معتزلة.. والآن نسمع لرأى معتزلى في سبب التسمية ، وهو القاضى عبد الجبار الذى يذهب إلى :
أن عمرو بن عبيد كان من أصحاب الحسن البصرى ، وأخذ عنه أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ولكن منافق ثم يقول .
وذهب واصل بن عطاء إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ، ولا كافراً ، ولا منافقاً ، بل يكون فاسقاً .

وهذا المذهب أخذه عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وكان من أصحابه .
وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا ، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه ، وترك حلقة الحسن ، واعتزل جانباً ، فسماه معتزلياً .
وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة^(٢) .

ومن هذا نأخذ أن الاسم أطلق أولاً على عمرو بن عبيد ثم أطلق على الفرقة كلها .
كما نأخذ أن القول بالمنزلة بين المنزلتين أقدم من واصل وعمرو ، فإن الأول أخذه عن عبد الله بن محمد بن الحنفية .

وهذا ما يتفق والعقل ، لأن اعتزاك واصل لمجلس الحسن وجلسه مباشرة في ناحية المسجد يقرر مذهبه^(٣) دليل على أن الفكرة لم تكن طارئة ، بل لا بد أنه حصل فيها نقاش ، ذلك لأن المذهب العقائدى فى وسط قوم لا يعرفون سرية العقيدة ، لا يمكن لصاحبه أن يكتبه .

(١) والشهرستانى وصاحب الجوم الزاهر . يظهر من كلامهما أنها يحكىان عليهم باعتزال أو الإجماد من مجلس الحسن ، ولذلك أن هذا أخف من وصفهم بانهم اعتزلوا الأمة .

(٢) الأصول الخمسة ص ١٢٨ .

(٣) على فرض أننا أخذنا برواية الشهرستانى وما يوافقها وكذلك لو أخذنا بالروايات الأخرى بالأولى .

لقد كانت حرية الرأي مكفولة للجميع .
والدليل على ذلك أن واصلًا لما اعتزل أستاذہ جلس في ناحية المسجد ،
ولم يخف أتباعه من الجلوس حوله ، مع ما كان للحسن البصري من مكانة .
فإذا كان الأمر كذلك فهل يعقل أن يبقى واصل كاتما أمره في صدره ،
ثم مرة واحدة يروح به ، ويجد له أتباعا ؟
أعتقد أن هذا وإن كان ممكنا عقلا بعيد عادة ، ولذلك فأنا أرتاح إلى ما جاء به
القاضي عبد الجبار وليس لأنه معتزلي بل لأنه يتفق والعقل .
لقد تأسس مذهب المعتزلة على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في أواخر
عهد الدولة الأموية ، فلما انتقل الحكم إلى العباسيين لم يؤثر ذلك فيهم ، بل نرى
العباسيين قريبيون المعتزلة .
ومن المعروف أن الزنادقة قد جهروا برأيهم في عهد الدولة العباسية ،
وقاموا بثورات كثيرة ، كان الخلفاء يقضون عليها بواسطة جيوشهم .
ولما كان المعتزلة هم الذين يستطيعون الدفاع عن الدين بالحجة رأينا الخلفاء
يقربونهم لهذا .

أصول المعتزلة

المعتزلة يبحثون في العقائد ، فإذا ما أقاموا مذهبهم على أصول معينة فإنهم يرون أن الإنسان لا يكون صحيح العقيدة إلا إذا آمن بهذه الأصول .

فالتوحيد - مثلاً - أول أصولهم ، وهم يرون في التوحيد رأياً يخالفهم فيه غيرهم ؛ لأنهم يرون أن التوحيد لا يكون عندما تثبت لله صفات كالعلم والقدرة .. إلخ - كما قال الأشعرية - فمن لم يؤمن بالوحدانية كما قالوها فهو في نظرهم غير مؤمن لأن إثبات الصفات يؤدي بصاحبه في النهاية إلى أن يثبت لله صفات تتناقض مع صفات الاله كالجسمية ثم الحدوث .

وإذا فاهى هذه الأصول ؟

إن الأصول التي يقوم عليها مذهب الاعتزال خمسة :

- ١ - التوحيد ٢ - العدل ٣ - الوعد والوعيد ٤ - المنزلة بين المنزلتين ٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

هذا هو المشهور من مذهب المعتزلة إلى درجة أننا نجد واحداً من أهم علمائهم يؤلف كتاباً بعنوان « شرح الأصول الخمسة »^(١) .

ولكننا لا نستطيع أن نقول إن هذا اتفاق من جميعهم بل يكاد يكون هو الذي استقر عليه الرأي أخيراً ولكنهم حين يختلفون فإن هذا الاختلاف ليس معناه أن البعض يرى هذا الأصل عقيدة والبعض لا يراه عقيدة .. إنه قد يكون هذا فعلاً ، وقد يكون أنهم يرون بعض الأمور أو الأصول تندرج تحت أصل آخر .

(١) من تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥) تعليق الإمام أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم وحققه د . عبد الكريم عثمان والكتاب كما يرى محققه من تأليف قاضي القضاة (عبد الجبار) أملاء على طريقة الكلاميين في ذلك الحين وكتبه عدد من تلاميذه

ولذلك نرى الكاتبين من المعتزلة الذين جاءوا في زمن متأخر :
نرى هؤلاء الكاتبين يذكرون أصلاً ثم يبينون أن غيره يندرج فيه .
جاء في كتاب الأصول الخمسة ، لعلم^(١) أن ما يلزم المكلف معرفته
من أصول الدين أصلان اثنان على ما ذكره في المغنى : التوحيد ، والعدل ، .
ويروى عنه تلامذته : « أن أصول الدين أربعة : التوحيد ، والعدل ،
والنبوت ، والشرائع ، .
وجعل ما عدل ذلك من الوعد ، والوعيد ، والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف ،
والنهي عن المنكر داخل في الشرائع .
وذكر في الكتاب أن ذلك خمسة .
التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ،
والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول .
والأولى ما ذكره في المغنى^(٢) أن النبوت والشرائع داخلان في العدل لأنه كلام
في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل ، وأن نتعبد بالشرعية وجب
أن يبعث ، وتتعبد .

ومن العدل ألا يخل بما هو واجب عليه^(٣) ، وكذلك الوعد والوعيد داخل
في العدل ؛ لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة
بالعقاب ، فلا بد من أن يفعل ، ولا يخلف في وعده ولا في وعيده ، ومن العدل
ألا يخلف ، ولا يكذب .

(١) الأصول الخمسة ص ١٢٢ — ١٢٣ .

(٢) كتاب الأصول الخمسة - كما في الهامش قبل السابق - كتبه عنه تلاميذه وجملة
(والأولى ما ذكره من صلب الكتاب) وهي طبعا تعليق لأحد تلاميذه الذين كتبوا عنه .

(٣) هذه من الألفاظ الثقيلة على سمع المسلم إذ أنه مهما كان الهدف وحسن النية
فإن الإنسان لا يستسيغ هذه الألفاظ بالنسبة لله سبحانه وتعالى ، وهذه ولا شك
من زلات المتكلمين مهما كان مرادهم من الواجب عليه تعالى ..

وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل ، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به ، ومن العدل ألا يخل بالواجب .

وكذلك الكلام في الأمر بالمنعروف والنهي عن المنكر .

فالأولى أن يقتصر على ما ذكره في المعنى .

بهذا نجد أن الخلاف ليس إلا في إرجاع بعض الأصول إلى بعض وليس في جعل هذا من الأصول أولا .

فهم - كما ظهر هنا - يقولون بالمنزلة بين المنزلتين ، لكن الخلاف في هل نجعلها أصلا برأسها ، أو تندرج في أصل آخر كالعدل . ويستقر الأمر في النهاية على القول بالأصول الخمسة وهم بذلك يرون أنه بالقول بهذه الأصول يمكن الوقوف ضد المخالفين سواء كانوا ينتسبون إلى الإسلام أم ليسوا من المسلمين .

ويتبين ذلك من سؤال سأل القاضى عبد الجبار وأجاب عليه .

فقد سأل رحمه الله نفسه فقال ، : -

ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة ؟

وأجاب بأن قال : لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول .

ألا ترى أن خلاف الملحدة ، والمعطلة ، والدهرية ، والمشبهة قد دخل في التوحيد .

وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل .

وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد .

وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين .

وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمنعروف والنهي عن المنكر .

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا فقال : هل عدتكم في هذه الجملة النبوات والإمامه ..

وأجاب عنه : بأن الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأبواب فلا يجب إفراده بالذكر ، (١) .

فإن قلت ما حكم المخالف في هذه الأصول على المعتزله .
نقول إنهم يحكمون على المخالف في هذه الأصول بالكفر إلا في بعض التفصيلات البسيطة فإنهم يكتفون بالحكم عليه بالفسق أو الخطأ .
وتجد الشدة في الحكم بالكفر في مثل قوله عن المخالف لهم :

« لو قال : إنه تعالى وعد وتوعد ، ولكن يجوز أن يخلف في وعيده ،
لأن الخلف في الوعيد كرم ، فإنه يكون كافرا لاضافة القبيح إلى الله تعالى ، (٢)
والمخالف في المنزلة بين المنزلتين قد يكون كافرا ، وقد يكون فاسقا
وقد يكون مخطئا .

فإن قال : « إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الاوثان والمجوس
وغيرهم فإنه يكون كافرا ؛ لأننا نعلم خلافه من دين النبي محمد صلى الله عليه وآله
والأمة ضرورة .

فإن قال حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاتة في الله تعالى ، فإنه
يكون فاسقا ، لأنه خرق إجماعا مصرحا به ، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة
من دين الأمة .

فإن قال ليس حكمه حكم المؤمن ، ولا حكم الكافر ، ولكن اسميه مؤمنا
فإنه يكون مخطئا ، (٣) .

(١) الأصول الخمسة ص ١٢٤ ويعترض على القاضي عبيد الجبار بأنه كذلك يمكن إدخال غير التوحيد والعدل فيهما كاتبيين في القول بأصلين فقط .

(٢) نفسه ص ١٢٥ .

(٣) نفسه ص ١٢٦ .

بعد ذلك نجدهم يحكمون على من يخالف في التوحيد — كما يصورنه — بأنه كافر .

ومن يخالف في العدل فهو كافر أيضا .

ومن يخالف في الوعد والوعيد كافر^(١) أو مخطيء^(٢) .

ومن يخالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه كذلك يكون أما كافرا^(٣) وإما مخطئا^(٤) .

وبذلك تعرف حكم المعتزلة في المخالفين لهم: لأنهم يحكمون عليهم بالكفر . وهذا من سيئات علم الكلام حين لم يفسح المخالف لمخالفه مكانا لبيان وجهة نظره .

ولانستطيع أن نقول في هذه الظروف التي سادت العالم الإسلامي على يد الفرق .

لانستطيع أن نقول أي الفرق كانت أكثر تسامحا من الأخرى .

بعد ذلك ترجع لنذكر بعض التفصيل في هذه الأصول الخمسة .

(١) كافر إن قال إنه ما وعد ، ولا تواعد أو قال وعد وتواعد ولكن الخلف في الوعيد كرم .

(٢) مخطيء إن قال « لا يجوز أن يخالف في وعده ووعيده ، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى » .

(٣) يكفر إن قال بأن الله لم يكاف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(٤) مخطيء إن قال بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورد به التكليف ولكنه

مشروط بوجود الإمام

الأصل الأول التوحيد :

وهو العلم بأن الله تعالى واحد : لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات
تفياً ، وإثباتاً ، على الحد الذي يستحقه والإقرار به .

ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والإقرار جميعاً .

لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً^(١) .

ولا يكون الإنسان مقراً بالتوحيد إلا إذا أقر بمذهب المعتزلة في الصفات ،
فهم يدخلون مسألة الصفات في نص عقيدة التوحيد فيرون : -

د أن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة .

أحدها بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يقبض

والثاني بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني فيه ،

والثالث أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً
لنفسه ، وعالماً لنفسه ، وحيّاً لنفسه^(٢) .

فالقول بالصفات - كما يقول الأشاعرة - يضر بعقيدة الوجدانية .

وتجب محاربة كل من يقول بهذه الصفات على أي وجه كانت حجته .

ولذلك نرى القاضي عبد الجبار يذكر آراء القائلين بالصفات ويرد عليها .

ونرى في كلامه ما يدل على أنه يقول بما يقول من أجل الدين .

ويناقش المخالفين بشيء من الهدوء ، فإذا ما جاء عند الأشعري كاد يخرجهم

عن الإسلام فهو يقول .

د فأمّا عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه

الصفات لمعان لا توصف بالوجود ، ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم .

وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث .

وعند الكلابة أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، وأراد بالأزلى

القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك .

ثم نبغ الأشعري ، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة . لوقاحته ، وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين^(١) .

ثم يأخذ في الرد على هؤلاء^(٢) .

وتسأل لماذا وقف المعتزلة عند القول بزيادة الصفات ؟

والجواب : أنهم — كما أدهم نظرهم — رأوا أن القادر بقدره لا يكون إلا جسماً^(٣) وكل جسم حادث ، وأن القادر بنفسه لا تنهاى مقدوراته^(٤) والقادر بقدره تنهاى مقدوراته^(٥) .

وفوق هذا فإنهم يرون أن القول بالصفات لا فرق بينه وبين قول النصارى بثلاثة أقانيم .

ولذلك يرون أن ردهم على القول بزيادة الصفات هو رد على النصارى في قولهم بثلاثة أقانيم .

فالمعتزلة هنا يناقشون النصارى بأن هناك مناقضة ظاهرة في القول بأن الله واحد ومع ذلك هو ثلاثة أقانيم .

ولأن قولنا في الشيء إنه واحد يقتضى أنه في الوجه الذى صار واحداً لا يتجزأ ، ولا يتبعض .

وقولنا ثلاثة يقتضى أنه متجزئ .

(١) الأصول الخمسة ص ١٨٣ والقاضى عبد الجبار كان أشعرياً ثم انتقل إلى الاعتزال
(٢) المنتصر فى مسألة الصفات (زيادتها وعدم زيادتها) من ؟ الحق أنه ليس هناك رأى قاطع فى الموضوع إذ لا نص من معصوم كما أنه لا يوجد دليل عقلى قاطع وبذلك نكتفى ببيان وجهة نظرهم . لماذا قالوا بهذا :

(٣) المنقح ص ٢٨٠ ح ٤ و « فى التوحيد » ص ٥٣٥ (٤) نفسه ص ٢٧٧ ح ٥

(٥) نفسه ص ٢٧٨

وإذا قلتم إنه واحد ثلاثة أقانيم ، كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء :
لأنه موجود معدوم ، أو قديم محدث^(١) ..

ولكن النصارى قد يقولون — وقد قالوا فعلاً .. :

نرجع بالأقانيم إلى معان قديمة هي الحياة والكلمة^(٢) .

وهنا يقول القاضي عبد الجبار .

« واعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه .

وعلى هذا جعل شيوخننا — رحمهم الله — هذا الوضع وجهاً من المضاهاة
بين السكلاوية وبين القوم .

فقد حكى أن « أبا مجالد » ، وكان من شيوخ العدل ، اجتمع مع ابن كلاب
يوماً من الأيام فقال له :

ما تقول في رجل قال لك بالفارسية : « تو مردی »^(٣) ، .

وقال الآخر : أنت رجل .

هل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة ؟

فقال : لا .

فقال : فكذا سبيلك مع النصارى ، لأنهم يقولون : إنه تعالى جوهر واحد
ثلاثة أقانيم ، يعنون بها الحياة الأزلية ، ومتكلم بكلام أزلي . فليس بينكم
خلاف إلا من جهة العبارة^(٤) ، .

(١) الأصول الخمسة ص ٢٩٢

(٢) الأصول الخمسة ص ٢٩٤ وقد أثبت النصارى الأقانيم الثلاثة على أنها صفات

الرجوع في ذلك إلى تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ص ١٠٣ هامش ١

(٣) كلمة فارسية معناها : رجل « عن الهامش »

(٤) الأصول الخمسة ص ٢٩٤ — ٢٩٥

وبذلك نرى أن المعتزلة كانوا يعتقدون أن القول بالصفات يضعف حجتهم في الدفاع عن الإسلام ضد النصارى ، فأرادوا أن يقطعوا الطريق على الأعداء من أول الأمر .

والمعتزلة في نفى الصفات يتفقون مع الفلاسفة .
فابن سينا يذهب إلى أننا إذا أثبتنا واجبا في الخارج ثبت به التوحيد أيضا ، لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى وأشد مراتب الوجود ، ولو كان متعددًا لم يكن هو أعلى وأشد مراتب الوجود بهذا التقرير .

ثم يقول عن الصفات :

ويلزم منه أيضا كون جميع الصفات الحقيقية للبارى عين ذاته ، بمعنى أنه يصدر عنه لذاته بذاته جميع ما يصدر عن غيره مع صفاته وإلا يلزم الإمكان أو الدور .

والنسبة لأكملها مستحيلة ، فيجب ألا تكون زائدة (١) .

وهنا نرى الفلاسفة والمعتزلة يتفقان في هذه المسألة .

بعد ذلك نجد المعتزلة ينفون كل ما يرونه ضاراً بقضية التوحيد ، فينفون جواز رؤيته سبحانه ، لأن القول بالرؤية يؤدي إلى أمر فاسد حيث يؤدي إلى القول بأنه جسم أو عرض متى قيل إنه يرى على الوجه المعقول في الرؤية . ومتى قيل إنه يرى على وجه لا يعقل أدى إلى الجهالات التي تلزمها السكلائية على قولهم بإثبات كلام الله جل وعز مخالف للكلام المعقول (٢)

وفي سبيل التوحيد ونفى الجسمية نراهم يؤولون الآيات التي ترد وتوهم الجسمية (٣) .

(١) توفيق التطبيق ص ١٠ ومؤلف هذا الكتاب أثبت أن ابن سينا شيعي من الإمامية الاثنى عشرية والصلة بين المعتزلة والشيعة معروفة .

(٢) المنقح ص ٢٣٤ ج ٤ . (٣) ارجع إلى الأصول الخمسة ص ٢٢٦ - ٢٢٩

فقوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه ، المراد منه إلا ذاته .
والاستواء بمعنى الاستيلاء ، والغلبة في قوله تعالى :
« الرحمن على العرش استوى » .
وفي قوله سبحانه : « والسموات مطويات بيمينه » أى بقوته .
الأصل الثانى للمعزلة .

العدل :

وإذا وصف الفعل بالعدل فإن المراد منه « هو توفير حق الغير ، واستيفاء الحق منه » (١) .

والله سبحانه وتعالى عادل ، وقد كلف الإنسان ، فلا بد أن يكون الإنسان قادراً على هذه الأفعال المكلف بها .

ولقد قرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر ما كان يقرر قاعدة الصفات فقال :

إن البارى تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ، وظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به ، ويحكم عليهم شيئاً ، ثم يجازيهم عليه .

فالعبد هو الفاعل للخير . والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله ، والله تعالى أقدره على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات ، والاعتمادات والنظر والعلم

قال : ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعل ، وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار ، والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة .
واستدل بآيات على هذه الكلمات .

ورأيت (٢) رسالة نسبت إلى الحسن البصرى كتبها إلى عبد الملك بن مروان .

(١) الأصول الخمسة ص ٣٠١ (٢) قائل هذا هو الشهرستانى

وقد سأله عن القول بالقدر، والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية، وأستدل فيها بآيات من الكتاب، ودلائل من العقل، ولعلها لو اصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خير وشره من الله تعالى فإن هذه الكلمة كما لمجمع عليها عندهم .

والعجب أنه حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر على البلاء والعافية، والشدة والراحة، والمرض والشفاء، والموت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى دون الخير والشر، والحسن والقيبح الصادرين من اكتساب العباد .

وكذلك أورده جماعة المعتزلة في المقالات من أصحابهم^(١) .

هذا هو تصوير الشهرستاني لرأى واصل والمعتزلة في العدل، وهو يتفق مع ما ذكر في كتبهم من أن الله سبحانه لا يوجد أفعال العبد وإنما العبد هو الذي يوجد أفعاله، وهذا من بديهيات مذهب المعتزلة .

فهم يرون أن هناك أفعالا لله، وأفعالا للإنسان، وأن جميع ما يفعله تعالى يجب كونه مريداً له إلا الإرادة فإنه لا يريد ما^(٢) ، .

فأما أفعال عباده، فإنما يريد من جميعها العبادات، كما لو اجبات والنوافل فأما المباح والمعاصي فإنه لا يجوز أن يريد ما، ويكره عندنا المعاصي كما^(٣) ، .

وعندهم أن المحبة والرضا، والاختيار ترجع إلى الإرادة .

فما ثبت أنه تعالى أراد منا فعله يحبه، ويرضاه ويختاره لنا، ويشاؤه .

وما لا يريد به ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه^(٤) .

وأما المجبرة فإنهم يقولون : إن جميع الكائنات يريد بها الله سبحانه وجميع

(١) الملل والنحل ص ٧-١٧ ج ١ (٢) المغني ص ٢١٤ ج ٦ قسم ٢

(٣) نفسه ص ٢١٥ (٤) نفسه ص ٢١٦

ما لا يكون يكرمه ، وأنهم يقولون في القبائح إنها مرادة له^(١) .

وبذلك يحاسب الإنسان على ما لا يعمله ويلزم المجبرة ، أنه لا وجه لإنزال الكتاب وبعثة الأنبياء صلوات الله عليهم ، لأنه إذا كان يريد منهم ما علم أنه يقع منهم ، وإرادته منهم ذلك موجبة ، فلا بد من وقوع الكفر من الكافر والإيمان من المؤمن ، حصل الكتاب والوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب ، أم لم يحصل ذلك ، بعث الأنبياء إليهم أم لم تبعث .

فكل قول يوجب كون الكتب والرسل عبثا وجب فسادهم^(٢) ، وإذا فالعباد — إذا أردنا أن نثبت فائدة للرسالة — هم الذين يوجدون أفعالهم . ثم من ناحية العدل في الحساب يقول : عندنا يستحق الكافر العذاب على الكفر من حيث إحداثه وفعله ، وهو ممن يمكنه التحرز منه^(٣) .

ثم يأنينا القاضي عبد الجبار بمجمل القول في العدل فيقول : وأما علوم العدل ، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه . وأنه لا يكذب في خبره ، ولا يحور في حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، بل يقدرهم على ما كلفهم ، ويعلمهم صفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ويبين لهم دلهالك من هالك عن بينة ، ويحيي من حي عن بينة^(٤) .

وتنتهي إلى أن الله لا يعذب ، ولا يثيب عبدا إلا على عمل عمله ، والله كلف العباد ، وسيشيهم أو يعاقبهم ، فلا بد أن يكون ذلك على أعمال صدرت منهم بقدرتهم .

(٢) نفسه ص ٣٣٨ - ٣٤٩

(١) نفسه ص ٢١٦ - ٢١٧

(٤) الأصول الخمسة ص ١٣٣

(٣) المنقح ص ٢٥٣ - ٢٥٤ ج ٨

وتبقى هنا مسألة تجدر الإشارة إليها وهي أن المعتزلة عندما يقولون إن الله سبحانه لا يفعل هذا الفعل ، فليس معناه أن الله سبحانه غير قادر عليه بل إنه تعالى يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما وكذبا وإن كان تعالى لا يفعل ذلك لعلمه بقبحه ، وباستغنائاه عن فعله ،^(١) .

ومن أدلتهم على ذلك :

قوله تعالى : وما ربك بظلام للعبيد ، فصلت ٤٦ .

وقوله : : إن الله لا يظلم مثقال ذرة ، النساء ٤٠ .

وقوله : : ولا يظلم ربك أحدا ، للكهف ٤٩ .

ولا يحسن أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه ،^(٢) .

وبذلك نجد أن الشهرستاني كان أميناً في تصوير مذهب المعتزلة والآن نرجع إلى نص الشهرستاني .

لقد جاءنا في هذا النص بما يعتبر من أهم ما يسعى إليه مؤرخ الفرق وهو قوله :

« ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر ، والجبر ، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل العقل ، ثم يقول الشهرستاني .

ولعلها لو اصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خير من شره من الله تعالى ، فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم ، .

وأنا لم أر من تعرض لنقد هذا الذي جاء به الشهرستاني هنا .

ونحن نقف معه بعض الشيء لنقول :

نحن نصدقه في أنه رأى رسالة الحسن البصري إلى عبد الملك بن مروان فالشهرستاني حجة في هذا .

(٢) الأصول الخمسة ص ٣١٥-٣١٦

(١) المغنى ص ١٢٨ ج ٦ قسم ١

(١٧ - الحدائق)

وهذه الرسالة — على ما نعتقد — تثبت أن الحسن البصري كان على المذهب الذي جاء في الرسالة .

وبذلك تثبت صحة تلك المحاوراة التي كانت بين الحسن وجهم والتي سبقت الإشارة إليها ،^(١) .

ولكن الذي لا يمكن أن نوافق الشهرستاني عليه هو محاولة تبرئة الحسن البصري من هذه الرسالة وإسنادها إلى واصل بن عطاء والشهرستاني كبير ولا أدري كيف قال هذا ؟

وإليك هذه الحقائق .

واصل بن عطاء ولد سنة ٨٠ أو ٨١ هـ وتوفي ١٣١ هـ .

عبد الملك بن مروان توفي سنة ٨٦ هـ وهو ابن ٦٢ سنة .

الحسن البصري ولد سنة ٢١ هـ وتوفي سنة ١١٠ هـ .

بهذا نرى أن عبد الملك بن مروان توفي ومن واصل بن عطاء ست أو خمس سنوات .

فكيف يمكن أن يقال أنه كتب هذه الرسالة إلى عبد الملك بن مروان إن هذا لا يمكن تصوره بحال .

أما استشهاد^(٢) — على نفيها عن الحسن — بأنه كان من السلف فهو مما لا يسمع له ؛ لأن هذه الرسالة هي الحجة على أن مذهب الحسن هو ما جاء فيها . ولعل الحسن . — وهو ما نرجحه — أراد أن يحمل بنى أمية نتيجة ما يفعلون وكتب بذلك إلى عبد الملك بن مروان بما ذكره الشهرستاني ، وبذلك فوت على عبد الملك فرصة الاعتذار بالقدر .

وبعيدا عن ترجيح مذهب على مذهب وعن الدخول في متاهات القضاء والقدر أقول :

إن هذه الرسالة من مفاخر الحسن البصري لأنها كلمة لم يرد بها على ما أعتقد

(١) ارجع إلى ص ١٢٣ من هذا البحث . (٢) أى الشهرستاني .

إلا وجه الله ووضع بنى أمية أمام المسئولية مباشرة .
ولكن هل يجوز لنا أن نستطرد ونقول إن هذا أيضا كان هدف واصل
ابن عطاء عند ما قال بما قال ؟

الأصل الثالث المعتزلة

الوعد والوعيد :

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في
المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين ألا يكون كذلك ،
ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، فقد يقال : وعدمهم
بالتفضل مع أنه غير مستحق

وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع
عنه في المستقبل .

ولا فرق بين أن يكون مستحقا وبين ألا يكون كذلك ألا ترى أنه كما يقال :
إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب ، قد يقال توعد السلطان الغير ياتلاف نفسه
وهتك حرمة ، ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ، ولا يحسن .

ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعا ، لأنه إن نفعه في الحال
أو ضرره مع القول لم يكن واعدة ولا متورعا^(١) .

ومن المعلوم أن الله سبحانه وعد الطائعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب
ولغير المعتزلة رأيهم في هذا .

أما المعتزلة فإنهم يرون أن أنه سبحانه وتعالى يفعل ما وعد به

(١) الأصول الخمسة ص ١٣٤ - ١٣٥ .

وتوعد عليه لاحاله ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب^(١) .
إنه جل شأنه كافنا التكاليف الشاقة ، فهل يتساوى من يقوم بهذه التكاليف
ومن لا يقوم بها ؟

هنا يرى المنزلة : أن الله سبحانه ، إذا كافنا الأفعال الشاقة فلا بد أن يكون
في مقابلها من الثواب ما يقابله ،^(٢) .
وكذلك العقاب .

إن الله جل عز ، أوجب علينا الواجبات ، والاجتناب عن المقبحات .
وعرفنا وجوب ما يجب ، وقبح ما يقبح ، فلا بد من أن يكون لهذا التعريف
والإيجاب وجه . ولا وجه له إلا أنا إذا أدخلنا به ، أو أقدمنا على خلافه ،
من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيماً ،^(٣) .

هذا دليلهم من ناحية العقل .
وأما دليلهم السمعي ، فهو أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة
بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد الوعيد بهما ،^(٤) .
الأصل الرابع :
المنزلة بين المنزلتين .

(١) نفسه ص ١٣٦ وكذب الخبر عدم مطابقته للواقع ، وقيل هو إخبار لاعلى
مأليه الخير عنه [تعريفات السيد] والتعريف الأخير هو الذي يتفق مع ما أتى به القاضى
عبد الجبار إذ يقول ، وأما الكذب ، فهو كل خبر لو كان له محبر لكان مخبره لاعلى
ما هو به [الأصول الخمسة ص ١٣٥] وعبرة السيد أوضح .

وأما الخلف ، فهو أن يخبر أنه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله [الأصول الخمسة ص ١٣٥]

(٣) نفسه ص ٦١٩ .

(٢) نفسه ص ٦١٤

(٤) نفسه ص ٦٢١ .

هذا الأصل يقولون فيه : « إنه كلام في الأسماء والأحكام ومعنى ذلك هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الأسمين ، وحكم بين الحكمين . لا يكون اسمه اسم الكافر ، ولا اسمه اسم المؤمن . وإنما يسمى فاسقا وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ، ولا حكم المؤمن ، بل يفرد له حكم ثالث .

وهذا الحكم الذى ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين ؛ فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان ، فليست منزلته منزلة الكافر ، ولا منزلة المؤمن ، بل له منزلة بينهما ،^(١) .

والمعتزلة — على غير عادتهم فى بحوثهم — يخرجون هذه المسألة من العقليات ، فهم « مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام فى مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلا ،^(٢) إن العقل لو خلى ونفسه لما استطاع أن يعرف أن ثواب هذه الطاعة أكبر من ثواب تلك ، بل ربما قلب موازين الأمور فتصور « أن ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين ،^(٣) .

وعند تحرى ما أراده الشرع .

نجد أن صاحب صاحب الكبيرة لا يأخذ حكم الكافر لأنه غير مستحق للعقاب العظيم ، ولا يأخذ حكم المؤمن لأنه غير مستحق للثواب العظيم كما هو حال الأنبياء ولا لثواب دون ذلك كما هو حال الإبرار الاتقياء الصالحين .

فحصل من هذا أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ، ولا كافرا ولا منافقا ، بل يسمى فاسقا .

وكما لا يسمى باسم هؤلاء ، فإنه لا يجرى عليه أحكام هؤلاء .

بل له اسم بين الأسمين ، وحكم بين الحكمين^(٤) .

(١) الأصول الخمسة ص ٦٩٧

(٢) نفسه ص ١٣٨ .

(٣) نفسه ص ١٣٨ .

(٤) نفسه ص ١٣٩ - ١٤٠ .

هذا المؤمن العاصي صاحب الكبيره حكمه في الآخرة أنه مخلص في النار .
وأما في الدنيا فإنه تجري عليه أحكام المؤمنين ، فلا يمنع عن المناكحة
والمواريثة ، والدفن ، وغيرها ، (١) .

وهم في جعلهم إنسانا ما ليس بمؤمن ولا كافر إنما يرجعون في رأيهم
هذا إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه وسيرته في أهل البغي .
« ومعلوم أنه لم يبدأ بقتالهم ، ولم يتبع مدبريهم ، وكذلك فلم يسمهم كفرة .
ولهذا فإنه سئل عليه السلام عنهم أكفارهم ؟

قال : من الكفر فروا .

فقالوا : أمسلمون هم ؟

قال لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم ، كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا .
فلم يسمهم كفارا ولا مسلمين ، وإنما سبهم بغاة ، وقوله عليه السلام حجة
غير أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن ، فإنهم ربما يكفرونه وربما
يتوقفون في إسلامه (٢) .

تبقى بعد ذلك مسألة ذكرها الشهرستاني وهي قول واصل في الفريقين
من أصحاب الجمل ، وأصحاب صفين : إن أحدهما مخطئ لا بعينه .
وكذلك قوله في عثمان وقائليه ، وخاذليه : إن أحد الفريقين فاسق لا محالة
كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا بعينه . وقد عرفت قوله في الفاسق .

وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين
فلم يجوز قبول شهادة علي وطلحة والزبير على باقة بقل ، وجوز أن يكون
عثمان وعلي ، على الخطأ .

هذا قول رئيس المعتزلة — كما يقول الشهرستاني — ومبدأ الطريقة
في أعلام الصحابة ، وأئمة العترة .

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه ، وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين
لا بعينه ، بأن قال لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل علي ورجل من عسكره
أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما .

وفيه تفسيق الفريقين ، وكونهما من أهل النار^(١) .

هذا هو ما نقله الشهرستاني عن واصل وعمرو بن عبيد ورأيهما فيما ذكره .
ولقد حاولت أن أصل إلى رأي واصل وعمرو بن عبيد فيما ذكره
الشهرستاني عن طريق كتب المعتزلة ، ولكنني لم أوفق وأنا أميل إلى أن واصلًا
ومن بعده المعتزلة يحملون على أبي طالب كرم الله وجهه .

ودليل على ذلك ما يأتي :

أولا : المعتزلة يقولون بأن عليا من المبشرين بالجنة ، ويقولون : إخبار
الله تعالى عليا عليه السلام على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم . أنه يبقى
إلى أن يقابل الناكثين ، والقاسطين ، والمارقين ،^(٢) ويقفون ضد من يرى
أن هذه البشارة قد تكون مغرية بارتكاب ما هو ضد الدين .

ثانيا : أن المعتزلة يعترفون بإمامة علي ، فعندهم الإمام بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي عليه السلام ، ثم من
اختارته الأمة ، وعقدت له ، ومن تخلق بأخلاقهم ، وسار بسيرتهم ، ولهذا تراهم
يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز ، لما سلك طريقهم ،^(٣) .

ثالثا : أنهم يرجعون بمذهبهم إلى علي بن أبي طالب^(٤) وآل البيت^(٥)
فكيف يقولون هذا في علي .

وبعد ، فإن كتب المعتزلة التي ظهرت حتى الآن كلها تجل الإمام علي رضي الله عنه .

(١) الملل والنحل ص ٧٣ - ٧٤ ج ١ (٢) الأصول الخمسة ص ٦٣٧ .

(٣) نفسه ص ٧٥٨ . (٤) أنظر ص ١٢١ من نفس المصدر .

(٥) أنظر ص ١٣٨ من نفس المصدر وهو نفس علي أن واصلًا أخذ مذهبه من محمد بن الحنفية .

والإنصاف يقتضينا أن نعتقد أن هذا هو رأيهم في الإمام علي، إلا إذا عثرنا على نص في كتبهم لا يرقى إليه الشك بأن أصل بن عطاء يرى في علي مارواه الشهرستاني .

والإمام الشهرستاني له مكانته في العلماء المدققين ، وقد انصف حتى غير المسلمين عند ما روى مذاهبيهم بأمانة .

كل هذا تقربه للشهرستاني ، ولكن الحرب بين الفرق كانت ضارية ، وهذا ما يجعلنا نترث في قبول ما يقال عن طريق كتب الفرق .

الأصل الخامس :

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

هذا هو الأصل الأخير وفي الحقيقة هو يبين لنا نظرة المعتزلة إلى أنفسهم كجماعة مسئولة عن تبليغ أوامر الشرع ، لأنها مسئولة أمام الله سبحانه عن هذا بحيث لا تكتفي بالإنكار بالقلب ، كما كان حال البعض .

وهذا المبدأ يكلف صاحبه الكثير ، ومع ذلك التزموا به وقالوا بكفر من لم يأمر بالمعروف ونهى عن المنكر إن اعتقد عدم وجوبه ، وبخطئه إن اعتقد الوجوب ولكن يقول إنه مشروط بوجود الإمام (١) .

والمعروف : هو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه .

والمنكر : هو كل فعل عرف فاعله قبيحة أو دل عليه .

وهم - حين يقولون بهذا - يجعلونه من الأمور غير المختلف فيها ولكن الخلاف في هل واجب بالعقل والسمع أو بأحدهما .

ودليل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو قوله تعالى : كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ،

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم : ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل ، .

وأما الإجماع فلا إشكال فيه . . ولهم شروط في الوجوب (٢)

(١) ارجع إلى ص ١٢٦ الأصول الخمسة وما بعدها .

(٢) ارجع إلى نفس المصدر ص ١٤٢ - ١٤٣

١ - أن يكون كل من الأمر والنهي مبنيًا على علم بأن المأمور به معروف والمنهى عنه منكر حتى لا يقع في أخطاء قد يكون منها أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف .

٢ - أن يعلم أن المنكر حاضر كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة ، والمعازف جامعة ، وغلبة الظن تقوم مقام العلم ههنا .

٣ - يوازن الإنسان بين المنافع التي تأتي من وراء الأمر والنهي ، والمضار التي يؤدي إليها .

فإن كان يعلم أو يغلب على ظنه ، أن نهيهِ عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب .

٤ - أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيرا حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب ، .

٥ - أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو نفسه . وفي هذا الشرط الخامس نراهم يعترفون باختلاف الأشخاص في قوة التحمل . فهناك شخص في سبيل ذلك يتحمل الشتم والضرب ، وهذا نقول له : يجب عليك أن تأمر وتنهى حتى ولو شتمت وضربت . وهناك شخص لا يتحمل هذا . ولكن هل قوة التحمل تحسن من الجميع ؟ والجواب :
« ينظر فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن ، وإلا فلا ، .

ثم بعد ذلك كله يجب أن يعرف أن الغرض من الأمر والنهي هو تحقيق المعروف وزال المنكر ، فإذا تحقق هذا الغرض بالأمر السهل وجب الوقوف عنده وعدم الالتجاء إلى ما هو أشد بدون ضرورة ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلا فاصلحوا بينهما فإن بغت

إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله .

فبدأ أولا بإصلاح ذات البين ، ثم بالمقاتلة^(١) .

وهنا نسأل هل هناك حد للأمر والناهي يقف عنده؟

والجواب :

« إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين .

أحدهما : ما لا يقوم به إلا الأئمة .

والثاني : ما يقوم به كافة الناس .

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة ، فذلك كإقامة الحدود ، وحفظ بيضة الإسلام
وسد الثغور ، وتنفيذ الجيوش ، وتولية القضاة ، والأمراء ، وما أشبه ذلك .
وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس فهو كشرب الخمر ، والسرقه ، والزنا
وما أشبه ذلك .

ولكن إذا كان هناك إمام مفترض فالرجوع إليه أولى^(٢) .

هنا نجد المعتزلة يقولون بأن الرجوع إلى الإمام أولى في الأمور
التي ذكروها .

الرجوع إلى الإمام أولى وليس بضرورة .

وهذا يعطى أن لغير الإمام أن يشتد في طلبه ونهيه .

وهو ينص على هذا حين يقول :

واعلم أن بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقا من حيث إن في الأمر
بالمعروف يكفى مجرد الأمر به ، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه . حتى ليس
يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملا .

(١) الأصول الخمسة ص ٧٤١ .

(٢) نفسه ص ١٤٨ والأفناء من الناس : الأخلاط لا يدري من أى قبيلة هم .

(المعجم الوسيط) .

وليس كذلك النهى عن المنكر ، فإنه لا يكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط ، حتى تمنعه منعا .

ولهذا فلو ظفرتنا بشارب خمر ، وحصلت الشرائط المعتبرة فى ذلك فإن الواجب علينا أن ننهاء بالقول اللين ، فإن لم ينته خشنا له القول ، فإن لم ينته ضربناه ، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك^(١) . . وبذلك يجعلون لمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الحق فى ضرب من يرتكب محرما إذا استنفدت معه الوسائل الأخرى ، وهم فى هذا لا يتركون التغيير باليد للحاكم . وأعتقد أن هذا هو الفرق بينهم وبين أكثر مخالفيهم ، ولولا هذا لما برزت هذه المسألة - مسألة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - عند المعتزلة بهذا الوضوح وذلك لأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من المسائل المجمع عليها بين المسلمين^(٢) ولكن المختلف فيه هو التغيير بالقوة^(٣) على سبيل الوجوب .

* * *

برغم أن المذاهب العقائدية جميعها تقول بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أننا لم نجد فيها من أفرد لهذا الأصل مكانا خاصا وجعلها أصلا من أصوله مثل المعتزلة .

حقيقة نرى الخوارج لم يقتصروا فى الإيمان على العقيدة فقط ، بل جعلوا الأعمال جزءا من الإيمان ، وكفروا بالكبيرة وبعضهم بالصغيرة كذلك وقتلوا كل من رأوه خارجا على الدين . نقول هكذا كانت الخوارج . وهناك غير الخوارج حاولوا . ولكن مع هذا نعتقد أن أعمال أكثرهم كانت إلى الفوضى أقرب منها إلى النظام .

(١) الأصول الخمسة ص ٧٤٤ و ٧٤٥ .

(٢) ارجع فى هذا إلى الفصل لابن حزم ص ١١ ج ٥ .

(٣) راجع فى ذلك تفسير القرطبي ص ٤٦ - ٤٩ ج ٤ .

أما المعتزلة فإنك تجد في مبادئهم التأصيل ، والاستمرار . واذلك نحن
لاندعى أن المعتزلة كانوا هم وحدهم الذين يحاولون تغيير المنكر بالقوة .
لاندعى هذا لأن مصادر التاريخ أمامنا تحدثنا أن الكثيرين كانوا
يقومون بهذا .

فابن خلدون يحدثنا أنه في أثناء فتنة الأمين والمأمون وقع الهرج ببغداد
ثم انطلقت أيدي الزعرة^(١) بها من الشطار والحريية على أهل العافية والصون ،
وقطعوا السبيل وامتلات أيديهم من نهاب الناس ، وباعوها علانية في الأسواق
واستعدى أهلها الحكام ، فلم يعدوهم^(٢) . فتوافر أهل الدين والصلاح على منع
الفساق وكف عاديته .

وقام ببغداد رجل يعرف به « خالدة الديوس »^(٣) ودعا الناس إلى الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر ، فأجابه خلق ، وقاتل أهل الزعرة فغلبهم ،
وأطلق يده فيهم بالضرب والتنكيل .

ثم قام من بعده رجل آخر من سواد أهل بغداد يعرف به « سهل بن سلامة
الأنصاري » ويكنى أبا حاتم . وعلق مصحفاً في عنقه ، ودعا الناس إلى
الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والعمل بكتاب الله ، وسنة نبيه
صلى الله عليه وسلم ، فاتبعه الناس كافة ، من بين شريف ووضيع ، من بني هاشم
فمن دونهم .

ونزل قصر طاهر ، واتخذ الديوان ، وطاف ببغداد . ومنع كل من أخاف

(١) زعر الرجل زعراً إذا ساء خلقه ، وقل خيره . أساس البلاغة والأزعر السوء
الخلق (المعجم الوسيط)

(٢) استعدى عليه السلطان أي استعان به فانصفه منه ، وأعداه عليه قواه وأعانه
عليه (لسان العرب) .

(٣) بالسين المهملة وفي ضحى الإسلام بالشين المعجمة نقلاً عن الطبري .

المارة ، ومنع الحفارة (١) لأولئك الشطار .
وقال له خالد الديريوس : أنا لا أعيب على السلطان .
فقال له سهل : لكنى أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كأننا من كان
وذلك سنة إحدى ومائتين .
وجهر له إبراهيم المهدي العساكر ، فغلبه ، وأمره ، وأنحل أمره سريعا ،
وذهب ونجا بنفسه .
ثم اقتدى بهذا العمل بعد كثير من الموسوسين ، يأخذون أنفسهم بإقامة
الحق ، ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية ، ولا يشعرون
بمغبة أمرهم ، ومآل أحوالهم .
ويصف ابن خلدون الدواء لطولاء إن كانوا من المجانين ، ثم عمل ما يتفق مع
حالهم من الضرب أو السخرية منهم .
وهكذا نرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان لهما في كل وقت
ومكان أنصارهما .
ولكن - كما يتبين مما أورده ابن خلدون - لم يكن الأمر كما هو عند المعتزلة .
ولذلك سبقت المعتزلة لهم ما يميزهم في هذه الناحية فلا يذكرون إلا إذا
ذكر معهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(١) الحفارة (بفتح الحاء) الذمة والعهد ، والأمان والحراسة .
الحفارة (بضم الحاء) : الحفارة (بفتحها) . وأجرة الحفير .
الحفارة (بكسر الحاء) الحفارة بفتحها وحرفة الحفير (المعجم الوسيط) والمناسب
هنا الحراسة وأجرة الحفير ، وحرفة الحفير . والشاطر : الخبيث الفاجر .

المعرفة عند المعتزلة

كان للمعتزلة رأيهم في المعرفة . وسيكون لهذا الرأي أثر كبير في الفكر الاسلامي بعد ذلك .

ويقوم رأيهم في المعرفة على أن للأشياء صفات ذاتية . وأن العقل يستطيع — إذا لم يكن هناك مانع — أن يدرك هذه الصفات ويحكم على الأشياء بالحسن أو القبح .

وهذه ستكون من أهم مسائل الخلاف بين المعتزلة وغيرهم وبخاصة الأشعرية .

كما ستكون من أهم مسائل اللقاء بين المعتزلة والفلاسفة . وبذلك نجد المعتزلة يعتمدون على العقل في قضاياهم ، وساروا في هذا الطريق إلى نهايته .

وكثيرا ما استعملوا العبارات التي لا يستطيع الانسان أن يستعملها في جانب الله سبحانه ، ومن أخف هذه العبارات قولهم : هل يحسن من الله سبحانه أن يفعل أو يأمر بكذا (أى ما يقبح في العقل مثلا) وسيكون لرأيهم هنا علاقة بالرأى في النبوة وحاجة الانسانية إليها .

ونرجع لنبين رأيهم :

نحن نقول هذا الأمر حسن ، وهذا الأمر قبيح . فما هو سندنا في هذا . رأى الأشعرية : أن الحسن كان حسنا لأن الشرع أمر به ، والقبيح كان قبيحا لأن الشرع نهى عنه .

أما المعتزلة فإنهم يقولون : في حد القبيح : إنه ما إذا وقع على وجه من حق العالم بوقوعه كذلك من جهته ، المخلى بينه وبينه ، أن يستحق الذم إذا لم يمنع من مانع ، (١) .

ثم يبينون لماذا يستحق فاعل القبيح الذم — دون الحسن — فيرجعون ذلك لصفة فيه اختص بها وفارق بها الحسن .

ولذلك قالوا : في القبيح إنه لا بد من اختصاصه بحال لكونه عليها صار قبيحا ، واختص بالأحكام التي ذكرناها ، وفارق الحسن (١) .

إذا القبيح يختص بأمر من أجله يفارق غيره .

ويقول في ذلك صاحب المغنى :

« اعلم أنه إذا ثبت أن القبيح العقلي نحو الظلم ، والكذب لا بد من أن يفارق غيره لأمر يختص به ، فلا بد من شيء يقتضى كونه كذلك ، لولا أنه لم يكن بأن يكون قبيحا أولى من أن يكون حسنا ، ولأن يكون هو القبيح أولى من أن يكون غيره بهذه الصفة (٢) .

ولكنهم حين يجعلون للقبائح حدا واحدا يجمعها فإنهم يقولون بأن الوجوه التي لأجلها كانت قبيحة تختلف .

وذلك ، لأن الذي يجب الاتفاق فيه حقائق الصفات .

فأما ماله حصل الموصوف على الصفة يجوز أن يختلف ... وإذا صح ذلك فالكذب يقبح لأنه كذب ، والظلم لأنه ظلم وكفر النعمة لأنه كفر النعمة . (٣) .

وبعبارة أخرى :

هذا الكلام يذم فاعله لأنه قبيح أما لماذا كان هذا الكلام قبيحا فإن السبب في ذلك يختلف ،

« فالكلام قد يقبح لأنه عبث ، وقد يقبح لأنه أمر بقبيح ، ولأنه نهى عن

(١) نفسه ص ٥٢

(٢) نفسه ص ٥٧

(٣) نفسه ٦١

حسن ، ولأنه كذب ، ولأنه إباحة القبيح أو حظر الحسن ، أو إيجاب ما ليس بواجب ، أو ترغيب في قبيح ، أو مباح ، أو تزيين له ، أو وعد على ما لا يستحق به الثواب بالثواب ، أو توعده على ما لا يستحق به العقاب بالعقاب ، أو أمر بما لا يطاق . أو سؤال له ، أو نهى عنه ، أو إخبار عما لا يحقه المخبر

ثم ينتقل إلى الإرادة فيقول :

والإرادة تقبح لكونها عبثا ...

وقد تقبح لكونها إرادة للقبيح أو إرادة لما لا يطاق ، أو إرادة للفعل من (لا) تكمل فيه شرائط التكليف .

ولذلك لا يحسن منه تعالى أن يريد الفعل من المجانين أو العجزة .. (١) ونسأل هنا :

ما فائدة السمع (أى ما يأتي عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم)

وجوابهم هنا :

أن ما يأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل .

فقد ذكرنا (٢) أن وجوب المصلحة ، وقبح المفسدة متقرران في العقل ، إلا أننا لما لم يمكننا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة ، وذلك مفسدة بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال .

(١) نفسه ص ٦١ - ٦٢ طبعا يريد المعتزلة هنا تنزيه الله سبحانه عن العبث والظلم ولكن هذا لا يفهم من مسئولية استعمال هذه الألفاظ في حق الله تعالى

(٢) أى القاضي عبد الجبار

فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما قد ركبته الله تعالى في عقولنا ، وتفصيل ما قد تقرر فيها^(١) .

هذا هو رأى المعتزلة في الحاجة إلى الرسالة :
العقل يدرك الظلم قبيحا فتأتى الرسل لتقرر هذا وتقره^(٢) .
وفي بعض الأحيان قد يكون هناك أمر قبيح ، والعقل لا يدرك قبحه فلا يحكم عليه بالقبح أو يدركه حسنا فتأتى الرسالة لبيان قبحه ونصب الأدلة التي لو أدركها العقل لأدركه قبيحا حتى ولو لم يكن شرع .

وذلك كالزنا فقد يحكم العقل بحسنه ولكن لما جاء الشرع ببيان المفاسد التي تترتب عليه ، وحكم بقبحه من أجلها ، كان دور الشرع هو الكشف عن هذه المفاسد التي من أجلها كان الزنا قبيحا ، وليس لإنشاء قبح الزنا ، بحيث لو كنا علمنا هذه المفاسد قبل الشرع لحكمنا بقبح هذا الفعل .
أى أن الزنا قبيح سواء جاء الشرع أم لم يجيء ، والذي كان ينقصنا هو كشف هذه الصفة فيه .

يقول القاضى عبد الجبار في الفرق بين ما يعلم قبحه بالضرورة وبين ما يعلم بالاكْتِسَاب :

«ولا قبيل من القبائح إلا وله أصل يعلم قبحه باضطرار ، ليصح أن يجعل أصلا فيما يعلم باكتساب .

وجملة ما يؤثر السمع في الكشف عن حال الأفعال أنه على ضرب :
منه ما يجب بالسمع ، وكان مثله في العقل قبيحا كنهو الصلاة وغيرها .
ومنه مرغ فيه كان مثله في العقل قبيحا ، كنوافل الصلوات .
ومنه واجب كان في العقل مثله حسنا كالزكوات والكفارات .
ومنه قبيح كان مثله في العقل مباحا كالزنا ، والأكل في أيام الصوم .

(١) الأصول الخمسة ص ٥٦٥ .

(٢) قرر الرأى : وضحه وحققه . وأقره : رضيه وأمضاه (الوسيط المعجم) .

ومنه قبيح كان في العقل مثله مرغبا فيه كاطعام المساكين في أيام الصيام .
ومنه مباح كان مثله في العقل محظورا كذبح البهائم .

وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عما نعرفناه بالعقل لعلمنا
قبحه أو حسنه .

لأننا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعا عظيما، وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار
فعل الواجب ، ونستحق بها الثواب لعلمنا وجوبها عقلا .
ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلمنا قبحه عقلا .

ولذلك نقول : إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال
الفعل على طريق الدلالة كالعقل .

ويفصل بين أمره تعالى ، وبين أمر غيره من حيث كان حكما ، لا يأمر
بما يقبح الأمر به .

وليس كذلك حكم غيره ، لأن أمره يوجب حسن المأمور به .
وإنما كان كذلك لأن الدلالة على الشيء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالدلالة ،
وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالعلم .
وكذلك الخبر الصادق :

فأقول بأن العقل يقبح أو يحسن ، أو السمع ، لا يصح ، إلا أن يراد أنهما
يبدلان على ذلك من حال الحسن والقبح^(١) .

اعتقد أنه بذلك اتضح مذهب المعتزلة تماما من واقع كتبهم . . وهو يتلخص
في أن هناك صفات ذاتية توجب قبح هذا الفعل أو من أجلها كان هذا الفعل
قبيحا .. والعقل يدرك هذا .

وكذلك الشرع لا تأثير له في هذا القبح وإنما يعلمنا به ويدلنا عليه .
فالدلالة لا تأثير لها في قبحه .

(١) المنق من ٦٤ - ٦٥ ج ٦ ق ١ .

فكما أن العلم بالشئ يتعلق به على ماهو عليه، فكذلك الدلالة تدل على الشئ على ماهو به .

ونسأل ما معنى قول القائل الله تعالى أوجب كذا؟ ويكون الجواب :
أن الغرض بقولهم إن الله تعالى أوجب أنه أعلننا وجوب الواجب ،
أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة .

وهذه إضافة صحيحة ، لأن ما عنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار
كأنه الموجب له في الحقيقة ،^(١) .

والمعتزلة يلتزمون بكل النتائج التي تؤدي إليها نظريتهم في المعرفة .
فيرون أن التكليف — في عمومه — لا يتوقف على بعثة الرسل فيوجبون
النظر^(٢) ومعرفة الله سبحانه^(٣) وأنه واحد^(٤) ولو لم يبعث رسول فهذا من
الواجبات العقلية^(٥) .

ونسلم إلى القاضي عبد الجبار يروى عن أبي هاشم هذه العبارة التي هي
من صميم مذهب المعتزلة يقول د من وجب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلف
من حيث أوجب الله تعالى في عقله ما عليه فيه كلفة فقام ذلك مقام أمره
إياه بذلك ،^(٦) .

فهو هنا يجعل التكليف من داخل العقل .

فقد أثبت التكليف بدون أمر ، وجعل التكليف من داخل العقل قائما
مقام الأمر الذي يكون عن رسول .

• • •

(١) نفسه ص ٦٥ وانظر إلى التعبير : كأنه الموجب له في الحقيقة .

(٢) الأصول الخمسة ص ٣٩ .

(٣) نفسه ص ٦٦

(٤) نفسه ص ٤٢ — ٤٣

(٥) نفسه ص ٧٥ .

(٦) المغنى ص ٢٩٣ ج ١١

هذا هو رأى المعتزلة فى المعرفة وبذلك لن يعذر أحد لا يعرف ربه حتى ولو لم يكن هناك رسول يبلغ عن الله سبحانه وإنما يعذر الإنسان فى الأمور التى لا تعرف إلا بالشرع وهنا يكون الفرق بين ما يعرف قبحه بالعقل وما يعرف قبحه بالشرع وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك قريبا ،

أما هل أصابوا أولا ، فهذا ما سنحاول الإجابة عليه فى التعقيب .

تعقيب

من ناحية أن المعتزلة استطاعوا أن يفرضوا أنفسهم على الفكر الإنساني فهذا مما لا يشك فيه أحد عنده اهتمام بهذه الدراسة .

وقد كنا نعرف مذهب المعتزلة عن طريق كتب غيرهم .

ومهما كان الإنصاف في هذه الكتب فإنها ما كانت توفى الموضوع حقه لأنها إما كتب خاصة بالفرق ، وهذه لا يمكن أن تعطينا ما نريد ، فهي لا تزيد عن النطق بحكم قد تذكر أسبابه وقد لا تذكر ، وكثيرا ما نكون في حاجة إلى معرفة لماذا قالوا مع معرفة ماذا قالوا .

وإما كتب خاصة بالرأى المخالف ، وهذه قلما تنصف الخصم .

ولكن كتب المعتزلة بدأت تأخذ طريقها إلى الظهور .

فأصبح بين أيدينا مجموعة من أهمها :

كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار ، وهو موسوعة علمية ، لا أعتقد أنها تركت كثيرا من آراء المعتزلة ، وهو يقع في عشرين جزءا وبعض الأجزاء يقع في أكثر من كتاب ، ولكن ضاع بعضه غير أن ما وصل منه يكفى .

وأعتقد أن القاضى عبد الجبار استطاع أن يصور مذهب المعتزلة أكثر مما فعله عضد الدين الإيجى وشارحه السيد فى كتاب المواقف بالنسبة لمذهب الأشعرية .

والسبب فى ذلك أن كتاب المواقف استنفذ جهده فى بيان الأمور العامة حتى إذا ما وصل بنا إلى الإلهيات فإن الإنسان يشعر كأن صاحبه فى آخر المشوار .

أما كتاب المغنى فهو كله فى الإلهيات .

ومن هنا نجد الفرق واضحا بين الكتابين .

فنجد الإمامة مثلا تأخذ جزءين من كتاب المغنى ، وهو قدر كبير بالنسبة

لما أخذته من كتاب المواقف .

وهكذا بقية الموضوعات كالنظر الذى أخذ جزءاً كاملاً (٥٤٢) ص من المغنى .

ونستطيع أن نقول إن كتاب المغنى استطاع أن يضع أمامنا مذهب المعتزلة فى صورة شبه كاملة .

الكتاب الثانى هو كتاب الأصول الخمسة لنفس مؤلف المغنى وعنوانه يعرف بموضوعه .

وبما يزيد فى أهمية القاضى عبد الجبار أنه كان أشعرياً ثم بعد ذلك ترك مذهب الأشعرية إلى مذهب المعتزلة^(١) .

وبذلك يعتبر خيراً بالمذهبيين :

الكتاب الثالث بعنوان (فى التوحيد) لأبى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى وهو مجلد كبير (٦٤٢) ص .

هذا علاوة على الكتب الأخرى وسنذكرها عند الاعتماد عليها .
بعد هذا نقول : إنه أصبح من الممكن معرفة رأى المعتزلة — من كتبهم — فى هذه المسألة أو تلك وهو ما حاولناه هنا .

ثم نرجع للتعقيب على رأيهم :

فى مسألة التوحيد ، لاشك أنهم كانوا يرون أنفسهم منتدبين للدفاع عن الدين فى وقت ظهر فيه من يقول بالتثليث والاثنين والتجسيم . ومن يشكك فى الاله ... الخ

كل هذا جعلهم يذهبون إلى ما ذهبوا إليه .

(١) ارجع إلى مقدمة الجزء السادس (التعديل والتجوير) .

والمدافع عن الدين كثيراً ما يستعمل الرأي الذى يعينه فى المعركة التى يخوضها .
والإمام الغزالى قد استعمل هذا المنهج فى كتابه «تهافت الفلاسفة» ، وقال
عن ذلك

فأبطل عليهم (على الفلاسفة) ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة ، فالزمهم
تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا
انتفض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق ألبا واحدا عليهم .

فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول
الدين ، فلننتظر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

فهو يقول برأى معين لأنه يعينه فى الوقوف ضد أعداء الدين .
وما المانع أن يكون المعتزلة هكذا ، أى قالوا بهذه الآراء فى التوحيد لأنهم
لم يستطيعوا أن يقفوا ضد النصارى - مثلاً - إلا بهذا^(١) .

إن المسألة التى يمكن أن يقال إنهم أخطئوا فيها هى مسألة الصفات .
وليس ذلك لأنهم أخطئوا حيث أصاب خصومهم بل لأن المسألة كلها كان
يجب عدم التعرض لها .
ولكن لعل الله يتجاوز عنهم بنيتهم (إن كانوا أثاروها لله) ولأنهم ليسوا
أول من أثارها .

* * *

فإذا ما جئنا إلى المسألة الثانية وهى العدل .
فإننا نحمد أنفسنا فعلاً أمام مسألة بلغت جرأة المعتزلة فيها حداً لم يبلغه
من البشرية إلا قليل .

(١) لكن الفرق بين الغزالى والمعتزلة أن للمعتزلة كانوا يعتقدون ما يقولون أما
الإمام الغزالى فكان لجورد المدافع ضد الفلاسفة .

قد يكون لهم بعض العذر في أن الله مادام قد كلف العبد فلا بد أن يكون العبد موجدًا لأفعاله .

ولو أنهم قالوا بذلك . وسكتوا عند هذا الحد ، وفوضوا الأمر لله لكانت لهم وجهة نظر .

لقد أفادنا القاضي عبد الجبار بأن بني أمية كانوا جبريين فقال : د وذكر شيخنا أبو علي رحمه الله : أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية ، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجمعه عذرا فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه وأن الله جعله إماما وولاه الأمر . وفشا ذلك في بني أمية ،^(١) .

فإذا كان المعتزلة قالوا بما قالوا ليحاربوا احتيالات الحكماء فقط فما كانوا في حاجة لـكل ما قالوه .

ولكنهم بالغوا وقالوا بأن العبد يخلق أفعاله .

وهذه عبارة لم تلق قبولا عند الأمة .

ولكن للإنصاف نأتى بوجهة نظرهم .

ونحن نبحث عن وجهة نظرهم في أمرين :

الأول إسناد فعل العبد للعبد .

الثاني تعبيرهم بالخلق (العبد يخلق أفعاله) .

أما الأول فإن الله سبحانه أمر ونهى ومدح وذم .

د وحسن الأمر والنهى ، والمدح والذم لا يحصل العلم به إلا وقد حصل

العلم بتعلق تصرف العباد بهم ، ووقوعه بحسب قصدهم ، ودواعيهم^(٢) .

وأما الثاني وهو تعبيرهم بأن العبد يخلق أفعاله فهم يقولون بأننا لم نخرج

(١) المغنى ص ٤ ج ٨ .

(٢) المغنى ص ٢٥ ج ٨ .

بذلك عن الشرع ولا عن الاستعمال العربى فهو « اشتقاق من قول الشاعر :
« وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى » .

إنما أريد به أنه يخلق ما يفعله فى الأدم من التقدير، لا أنه أريد به أنه يريد
ولا يقطع، (١) .

ثم يروى عن أبى هاشم :

أنه إنما يوصف بأنه مخلوق من حيث حدث من فاعله على مقدار
لا على سبيل العموم

والعبد فى الحقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله تعالى : « وتخلقون إفكا » .

وقوله « فتبارك الله أحسن الخالقين » .

وقوله « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير »، (٢) .

إلى هنا أفاد أن المعتزلة لم يخطئوا من ناحية الشرع .

ولكن هل سلم لهم بأن العبد يخلق أفعاله ؟

الحقيقة لا .

لو فكر المعتزلة لعرفوا أن الإنسان لى يقدم على فعل ما ، فإن هذا
الفعل لى يتم لا بد أن تشترك فيه الإرادة التى تتوقف على تعقل الإنسان
لمصلحته ، وأين هى ، ثم يختار ما يتفق مع الهدف الذى يسعى وراءه . ثم بعد
ذلك قدرة تنفيذ ما يريد . . ثم بعد التعقل والإرادة والقدرة لا يتحقق الهدف
إلا بظهور أثر القدرة .

وكل هذه الأمور ليست من صنع الإنسان .

وأنا لا أريد عملاً أو لا أستطيع أن أقول اتى أردت هذا العمل إلا إذا

عملت حساب تلك الرغبات التى تتحكم فى ، وليس واحد منها من صنعى بل هى

من صنع الله سبحانه فأنا إن أردت فإنما ذلك فى الظاهر فقط .

وهنا نقول كان على المعتزلة أن يكتفوا بما يجعل الإنسان يشعر بالمسئولية

ثم بعد ذلك يركنون إلى التفويض ولكن الواقع أنهم لم يسكتوا ولم يسلموا .

وأما قولهم بالوعد والوعيد .

فإنه فعلا كان يظهر منه محاولتهم تنزيه الله عن الكذب ولكنهم بالغوا كما قلنا فيما سبق وإليك هذا المثل .

في كتاب القاضى عبد الجبار فى الجزء الخاص بالتكليف جاء ما يلى :
فصل فى أن المكلف يستحق الثواب ، وأن التفضل بالثواب لا يحسن . وفى هذا الفصل يرى أنه يحسن التكليف من أجل منفعة لولاها لم يحسن التكليف .
« وتلك المنفعة يجب أن تكون بمنزلة المدح والتعظيم فى أنها لا يحسن أن تفعل فى القدر والصفة إلا على جهة الاستحقاق ، (١) .

وينتهى إلى أنه لا يحق الابتداء بالثواب .

وآخر ما كنت أتصوره عند المعتزلة أنهم يقدمون العقل على النص صراحة ؛ بأن يقولوا ما معناه إن قال الله وقال العقل اتبعنا العقل .

ولو كان هذا جاء على لسان خصومهم لما صدقناه يقول القاضى عبد الجبار :
« وليس من شرط كونه معرضا للثواب أن يكون تعالى أمراً له بالطاعة ، أو يريد لها منه (٢) ، لأن من حق الواجب إذا كان عليه فى فعله كافة ومشقة أن يستحق بذلك الثواب على الله سبحانه ، إذا كان هو الذى جعله بحيث يشق ذلك عليه ، وإن لم يردده منه .

فلذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه تعالى لو نهى عن التوحيد — وقد أعلننا وجوبه بالعقل — لم يخرج من كونه واجبا ، ولم يخل ذلك باستحقاق الثواب به .

وبين أنه لا معتبر فى هذا الباب بالأمر والنهى على ما يقوله المجبره .

وأن المعتبر بحال الواجب فى نفسه .

(١) نفسه ج ١١ ص ١٦٥ — ١٦٦

(٢) ليس عندهم فرق بين الأمر والإرادة فالله سبحانه يريد جميع ما أمر به .

فمَن كان شاقا عليه وكان عالما بوجوه حسنه أو في حكم العالم صح أن يستحق به الثواب ، (١) .

بصراحة يقولون لو جاء أمر من الله وجاء أمر من العقل بخلافه فالإنسان يطيع العقل ويستحق بذلك الثواب، ولو أهمل أوامر الله التي لا تتفق مع العقل . ولذلك أقول : إن غرور الإنسان بعقله قد بلغ منتهاه .

* * *

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى قولهم بالمنزلة بين المنزلتين فإننا نجد كلامهم غير مفهوم .

وعلى ما أعتقد هناك تناقض عندهم في هذا لأنهم يرون أن من ارتكب كبيرة ولم يتب منها ومات فهو ليس بمؤمن ولا كافر بل هو فاسق وهو مغلد في النار .

بعبارة أخرى لو أن إنسانا عاش طول عمره في طاعة الله ثم في لحظة ضعف شرب خمرأ ومات بدون توبة، فإن جميع حسناته قد ضاعت لأنه مغلد في النار .

هذا ما يفهم من مذهبهم .

فإن كان هذا الفهم صحيحا فهم متناقضون لأنهم يقولون بالميزان ، وأن الإنسان قد ترجح حسناته وقد ترجح سيئاته .

أى قد ترجح حسناته على سيئاته التي لم يتب منها لأن السيئات التي تاب منها انتهت بالتوبة .

فكيف يكون مغلدا في النار بسبب السيئة التي لم يتب منها مع أنه برجحان حسناته قد أصبح من أهل الجنة .

وإذا قالوا فعلا نحن نرى أنه برجحان حسناته قد أصبح من أهل الجنة .

قلنا لهم : وأى فرق بينكم وبين جمهور الأمة ؟

وتنتهى إلى أنهم .

إما ألا يقولوا بالميزان والمحاسبة مادامت كبيرة واحدة بلا توبة تلغى جميع الأعمال وتجعل صاحبها مخلدا في النار .

ولما أن يقولوا بالميزان ويكونوا مع جمهور الأمة ، ويتنازلوا عن القول بالمنزلة بين المنزلتين .

ولإليك ما يقولونه في الميزان والموازنه والتوبة .
أما الميزان فقد قالوا فيه .

إنه ورد به الكتاب ، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به إلى المجاز .

يبين ذلك ويوضحه أنه لو كان الميزان إنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى ، فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذى يشتمل على ما تشتمل عليه الموازين فيما بيننا .

ثم يورد اعتراضا ويرده هكذا .

فإن قالوا : وأى فائدة في وضع الموازين التى أثبتتموها ، ومعلوم أنه إنما يوضع ليوزن به الشيء ، ولا شيء هناك يدخله الوزن ، ويتأتى فيه ، فإن أعمال العباد : طاعاتهم ومعاصيهم أعراض لا يتصور فيها الوزن .

قيل له : ليس يمتنع أن يجعل الله تعالى النور علما للطاعة ، والظلم أماراة المعصية ، ثم يجعل النور فى إحدى الكفتين ، والظلم فى الكفة الأخرى .
فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب ، وإن ترجحت الأخرى حكم له بالأخرى .

وكما لا يمتنع ذلك ، فكذلك لا يمتنع أن يجعل الطاعات فى الصحائف ثم توضع صحائف الطاعات فى كفة ، وصحائف المعاصى فى كفة ، فأيهما ترجحت حكم لصاحبه به (١) .

وهكذا نجد المعتزله هنا يقولون بالميزان ، والكفة التي ترجح يكون معها صاحبها تبعالها .

نرجع بعد ذلك إلى رأيهم في التوبة: نجدهم يقولون بأن التوبة واجبة لأن دفع المضار واجب ، فإذا أعلم المكلف أنه قد استحق عقاباً ، وذمماً ، إما على فعل ، أو إخلال بفعل ، فالواجب عليه إزالة ذلك ، بما يمكنه ، ولا شيء يصح أن يزيل به ذلك إلا التوبة . . فيجب أن تكون لازمة ، (١) .

ثم يعقد فصلاً بعنوان « فصل في بيان وجوب التوبة » ، (٢) .
يبين فيه أن الاعتذار يزيل الذم ، لأنه بذل المجهود في التلافي ، وذلك قائم في التوبة ، (٣) .

ثم ينتهي إلى أن قبول التوبة واجب (٤) .
فإذا المعاصي التي تاب منها لا توزن لأن التوبة أزالتها وتبقى المعاصي التي لم تكن عنها توبة .

وهنا نسأل : هل هذه المعاصي توزن أو تخلد صاحبها في النار ؟ ثم ماهي المعاصي التي تحبط عمل صاحبها فتجعله من أهل النار ؟

وهنا يكون الجواب :

أن « المكلف لا يخلو : إما أن تخلص طاعاته ومعاصيه ، أو يكون قد جمع بينهما ، وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو :
إما أن تتساوى طاعاته ومعاصيه ، أو يزيد أحدهما على الآخر ، فإنه لا بد أن يسقط الأقل بالأكثر .

وإن شئت أوردت ذلك على وجه آخر ، فقلت : إن المكلف لا يخلو :
أما أن يستحق الثواب ، أو أن يستحق العقاب ، من كل واحد منهما قدر واحد أو

(١) المغنى ص ٢٣٥ - ١٤ (٢) نفسه ص ٣٣٧

(٣) نفسه ص ٣٣٧

(٤) وهو يجعل التوبة تسقط جميع المعاصي ويعترض على من يرى أن التوبة لا تسقط

القتل (راجع الأصول الخمسة ص ٧٩٠ - ٧٩١)

أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر .
لا يجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدرا واحدا لما قدم^(١) .
وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر، فإن الأقل لا بد من أن يسقط
بالأكثر ويزول :

وهذا هو القول بالاحباط والتكفير على ما قاله المشايخ^(٢) .
ويكرر هذا الكلام مرة أخرى بأسلوب يدعونا إلى البحث في مذهب
المعتزلة من جديد .

فيقول : إن المكاف لا تخلو حاله من أمور ثلاثة .
إما أن تكون طاعاته أكثر من معاصيه .

أو معاصيه أكثر من طاعاته .

أو يكونا متساويين .

لا يجوز أن يكونا متساويين ، وإن اختلف في علته على ما تقدم .
وإذا كانت طاعاته أكثر من معاصيه كانت معصيته صغيرة فلا يجب
التوبة عنها عقلا ، وإنما يجب سمعا^(٣) .

وإذا كانت معاصيه أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة ، وتلزمه التوبة
لكي يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة ،^(٤) .

هذا هو رأى المعتزلة في كيف يصل العبد إلى المنزلة بين المنزلتين .

ليس مجرد ذنب يرتكبه وإنما هو زيادة معاصيه على طاعاته .
وهم في أثناء ذلك يتحكمون في فضل الله ، ومهما كان اعتذرهم بأن الله لا بد
أن يكون صادقا . فإنهم أدخلوا أنفسهم في ميدان أكبر من الطاقة البشرية .

* * *

(١) لأن الأمة أجمعت على أنه لا دار إلا الجنة أو النار

(٢) الأصول الخمسة ص ٦٢٤

(٣) يذكر هنا خلافا بين المعتزلة هل التوبة تجب عقلا أو سمعا .

(٤) الأصول الخمسة ص ٧٨٩

نأتى بعد ذلك إلى الأصل الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالنسبة لهذا الأصل نقول : إنه إجماع من المسلمين وإنما الاختلاف هو في التفصيل كما تقدم .

والتغيير باليد لغير السلطان يقول به الإمام الغزالي ويترك للإمام إقامة الحد وكسر آنية الخمر .

والإمام الغزالي - كالمعتزلة - يرى ألا تنتقل إلى التغيير بالأشد إلا إذا تيقنا أن الأقل شدة لا يجدى^(١) .

وإذا فمن ناحية المبدأ العام ليس هناك تعقيب على المعتزلة ولكن النقطة التي نريد أن نقف فيها مع المعتزلة هي السؤال عن :

المنكر الواجب تغييره .

والجواب أن هناك منكرا يجمع عليه المسلمون مثل شرب الخمر ولعب الميسر وغير ذلك بما ورد به الشرع ، وهذا لا خلاف فيه .

ولكن المعتزلة أرادوا أن يجعلوا من المنكر الواجب تغييره آراء مخالفيهم فيما جاءوا به من آراء اعتقدوها ديناً ، وبينوا أنه - وإن كانت الاعتقادات تتصل بالقلب إلا أنه - يمكن معرفة عقيدة الشخص بمداومته على دراسة مذهب ما ونصرته .

« وإذا قد تقرر أن الاطلاع على الاعتقاد ممكن ، وصح لدينا^(٢) خطأ بعض الاعتقادات ، وفسادها ، وكونها من باب المناكير ، فإنه يلزمنا النهي عنها على حد لزوم النهي عن غيرها من المناكير ،^(٣) .

وبمناسبة قوله في المنكر من العقائد - حسب رأيهم - :

يلزمنا النهي عنها على حد لزوم النهي عن غيرها من المناكير بمناسبة هذا نعيد رأيهم في تغيير المنكر :

(١) راجع في ذلك كتاب إحياء علوم الدين : كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر (٢) القائل هو القاضي عبد الجبار . (٣) الأصول الخمسة ص ٧٤٧

وهو قولهم : « لو ظفرونا بشارب خمر ، وحصلت الشرائط المتغيرة في ذلك فإن الواجب علينا أن ننهاء بالقول اللين فإن لم ينته خشنا له القول ، فإن لم ينته ضربناه فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك ، (١) .

فهو هنا جعل من حق من ينهى عن المنكر أن يصل إلى درجة الضرب والقتال هذا فيمن يرتكب فعلا منكرا كشرب الخمر .

ثم يجعل المنكر في العقيدة كغيرها من المناكير .

أعتقد أننا الآن وصلنا إلى أن المعتزلة يستبيحون ضرب من يخالفهم في العقيدة ومقاتلتهم .

وعلى هذا لا نعجب حين استباحوا ما حصل في مسألة خلق القرآن مع العلماء وبالذات مع الإمام أحمد بن حنبل .

لأن رأيهم في القرآن الكريم هو :

انه « لا خلاف بين أهل العدل (٢) في أن القرآن مخلوق محدث مفعول لم يكن ثم كان ، (٣) .

ومثل القرآن الكريم رأيهم في كل العقائد ، من الرؤية ، والصفات ، وأفعال العباد . . الخ .

وهذه هي نقطة الخطورة في مذهب المعتزلة حيث لم يفسحوا لمخالفهم في الرأي مكانا .

وبذلك نجد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - وهو ما أجمع عليه المسلمون - قد انقلب إلى سلاح هدام .

والآن هل نستطيع أن نسأل هذا السؤال وهو :

ما الفرق بين الحوار والمعتزلة ؟

(١) نفسه ص ٧٤٤ - ٧٤٥

(٢) أي المعتزلة .

(٣) المنى ٣ ج ٧ .

الواقع أن الفرق تضام بعد أن ركن المعتزلة إلى القوة ، واعتقد أنهم لو كانوا في قوة وجرأة الخوارج لأشعلوها حرباً شعواء . وهذا ما لم نكن نتمناه للمعتزلة .

* * *

المسألة الأخيرة التي نقف عندها هي ثقة المعتزلة في العقل ، والقول بأن للأشياء صفات ذاتية يستطيع العقل أن يدركها ثم التزام المعتزلة بكل النتائج التي تترتب على هذا حتى ولو كانت طاعة ما جاء عن طريق العقل ومخالفة ما جاء عن طريق الشرع .

ونحن في نقد هذا لا نريد أن نكتفي باستشارة العاطفة الدينية فقط بل نبين أن المعتزلة أخطئوا في هذا ؛ لأنهم بقولهم بالحسن والقبح العقليين لم يتقدموا خطوة واحدة .

فهم يقولون — مثلاً — الظلم قبيح ، وقبح لكونه ظلاماً ، والنتيجة أنه متى عرفناه ظلاماً عرفنا قبحه .

أى أننا لن نعرف قبحه إلا إذا عرفنا أنه ظلم .

وعلى ما أعتقد ، ما قالوه أولاً هدموه بما قالوه ثانياً .

وحتى نعرف لماذا لم يتقدموا خطوة واحدة نأتى بهذا النص الذى أورده القاضى عبد الجبار على هيئة سؤال وجواب قال :

فإن قيل :

كيف يصح ما ادعيتموه وفي الناس من يقول :

إن قبح الظلم كقبح الصور القبيحة ؟

ولا يفصل بين الأمرين . وذلك يمنع عما ادعيتموه من العلم الضروى ؟

قيل له : —

إن كل عاقل يعلم أن من حق فاعل الظلم أن يستحق به الذم ، وإذا لم يمنع منه مانع ، متى كان مخلي بينه وبينه ، وعالماً بذلك من حاله .

ولأنما يقال في الصورة إنها قبيحة من حيث تنفر النفس من النظر إليها .

ولذلك نرى العقلاء مع تساويهم في معرفة الصورة يستحسنها البعض ، وغيره يستقبحها ، من حيث اختلافها في حصول تفور النفس في أحدهما ، والشهوة في الآخر ، وقد يستحسنها في الوقت الثاني من استقبحها أولاً ، وإن كان معرفته بها لا تتغير .

وليس كذلك حال العقلاء في الكذب والظلم إذا علموا كذا لأنهم لا يختلفون في استقبحهما ، وفي أن الفاعل لهما يستحق الذم .

ولأنما يختلفون في ذلك ما لم يعلموا على هذا الوجه . كما نقوله في الحوارج لأنهم يستحسنون قتل من خالفهم من حيث اعتقدوه مستحقاً .

ولو علموا من حاله أنه ظلم لعلموه قبيحاً .

ولأنما صح ذلك فيه من حيث كان العلم بقبحه علماً بقبح ماله صفة الظلم ، والعلم بتلك الصفة يحصل استدلالاً ، فتدخلت الشبهة في الصفة لم يحصل العلم بقبحه ، (١) .

هذا ما قاله القاضي عبد الجبار — مبيناً لمذهب المعتزلة — في أن اظلم قبيح باذلاً أقصى جهده في إبعاده عن أن يكون — مادام المدرك هو العقل — أمراً نسبياً .

ويقيني أنه لم ينجح ، لأن الناس — لو تركوا لعقولهم — ان يتفقوا على أن هذا الفعل ظلم حتى يحكموا عليه أنه قبيح .
وإذا فلم ولن يستفيدوا شيئاً من عقولهم .

وهو نفسه قد أقر بأن الخوارج يستحسنون قتل من خالفهم ، لأنهم لا يرونه ظلماً . ومتى يدركون أنه ظلم ؟

إنه يقول : والعلم بتلك الصفة يحصل استدلالاً ، فمتى دخلت الشبهة في الصفة لم يحصل العلم بقبحه .

أى لا تعرف أنه ظلم إلا بالدليل ، والعقل لن ينفعنا هنا إلا إذا اعتمد على مقدمات أخرى ، كفكرة المساواة ، وحفظ الحقوق . إلخ وهذه لن تكون من العقل ابتداء .

فقد وجدنا من جديد أن العقل رجع إلى العجز .

إن المعتزلة يردون على من يرجع قبح القبيح إلى نهى الشرع عنه بما يلي :-
« ومعلوم أن الأمم الملحدة يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا النهى والناهى ، (١)
ونحن نسألهم : أى ظلم هذا الذى أدرك الملحدة قبحه .

إن مزدك عندما نادى بالشيوعية كان يرى أنه من الظلم أن يختصر رجل بامرأة ، دون الآخر بحجة أنها زوجته ، وأنه من الظلم المخالف للقوانين الطبيعية أن يختصر لإنسان بمال دون الآخرين .

ومن هنا نادى بالشيوعية فى المال والذماء (٢) .

والبراهمة لما قالوا بنظام الطبقات لم يروا من الظلم أن يقطع لسان كل فرد من طبقة «شودر» أو «ديش» يثبت عليه أنه قرأ «بيد» (٣) وفى العصور الحديثة نادى فلاسفة الغرب من أمثال «نيتش» بأنه لا داعى للشفقة عند السعى

(١) الأصول الخمسة ص ٣١٢

(٢) أرجع إلى ص ٦١ من هذا المبحث وإلى نشأة الفكر د . النشار ص ١٨٥ ج ١

(٣) الفلسفة الهندية ص ١٢٢

إلى الهدف فالإنسان الأعلى ، لما كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل شفقة على المساكين ،^(١) .

إن المعتزلة علقونا بخيط من الأمل لن يتحقق عندما قالوا :
« متى عرفناه ظلماً عرفنا قبحه وإن لم نعرف أمراً آخر ،^(٢) .

ونرجع — بعد أن قدمنا الأمثلة السابقة لنقول : —

من الذى يعرفنا أنه ظلم حتى نعرف قبحه .

لقد ألقت الإنسانية على مدى تاريخها صوراً من الظلم ، لم يعرف الظالم فيها أنه يظلم (بالبناء للمعلوم) ولا المظلوم أنه يظلم (بالبناء للمجهول) .

ذبح العذاري عند قبور الملوك وأطفال الأمراء على قبر ملائكة من المملكات
هذا وذاك استساغته الإنسانية أزماناً طويلة .

ويقنى أنه لولا الأديان لبقيت هذه الآثام منتشرة حتى الآن .

أوروبا عندما أبادت سكان أمريكا وأستراليا وأكثر سكان أفريقيا ، لم
تشعر أنها أتت بقبيح .

وكما تقدم الزمن وجدنا أنفسنا نرجع إلى الوراء في هذه الناحية حتى لقد
أصبحنا نشكو من القول بنسبية الاخلاق أكثر مما كان يشكو الاقدمون .

وأصبحنا نرى بوضوح أن « ما يعتبر خطيئة في مجتمع من المجتمعات قد
لا يعتبر خطيئة في غيره ، بل قد يعد فضيلة من الفضائل .

كما أن المفهوم العلمى للنسبية يتضمن إنكاراً للقيم المطلقة .

ولما كانت فكرة الخطيئة تعتمد على حكم مطلق فقد فقدت كثيراً من
سلطانها على عقول أبناء القرن العشرين ،^(٣) .

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة بوسف كرم ص (٢) الأصول المحسة ص ٢١٠

(٢) تاريخ البشرية المجلد السادس الجزء الثانى ص ٥٤

هذا ما رجع إليه العقل بعد كل هذه المدة عندما تخلى عن الأديان .
ونجلس مع المعتزلة لتردد متى عرفناه ظلما عرفناه قبيحا ، .

وبعد : فإن يقينى — وبناء على ما قدمت — أن المعتزلة هنا أضعف منهم
في مسائل أخرى فهم هنا أضعف ما يكون .

والخص هنا ما أريد أن أقوله ، وهو أنه لو كان للأشياء صفات ذاتية
والعقل يدركها ، وبذلك يدرك حسن الحسن وقبح القبيح بنفسه .
أقول لو كان هذا لما اختلف حكم العقل باختلاف العصور والأماكن .
أما والواقع أن حكمه يختلف وغير مستقر فإن هذا يصبح أكبر دلائل على
عدم موضوعية هذا الحكم ، وأنه لن يصل إلى الموضوعية بنفسه .

وتكون النتيجة أن القبح والحسن لا يدركان إلا بالشرع .
وأما ما ورد في الشرع من أن العقل يدرك بنفسه كقول الرسول صلى الله
عليه وسلم : استفت قلبك ، وإن أفتاك الناس وأفتوك ، .

فإنه ورد في العقل الذى تربي تربية إيمانية ، وهنا نراه يدرك الحق في
جزئية ما . ولو لم يحضره الدليل الشرعى في ذلك الوقت ، لأنه عندما تشبع
بروح الشرع أصبح لقلبه الحق في أن يكون مفتيه .

ومن هنا نستطيع أن نفهم قول الله تبارك وتعالى :
« ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ، مع قوله صلى الله
عليه وسلم :

« استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك ، .
وفي نهاية هذا نقول : إن آراء المعتزلة انتهت إلى أنها أصبحت مرفوضة
من المجتمع الإسلامى بسبب هذه المغالاة .

ولم تستطع هذه الآراء أن تعيش إلا في حماية السلطان ، فلما تخلى السلطان
عنها انهارت .
وإن المذهب الفكرى الذى يعجز عن الحياة إلا بقوة السلطان مذهب

محكوم عليه بالفناء ، لأن الفكر يجب أن يكون هو الحامي للسلطان ، لا العكس .

لقد عاش المعتزلة في أول الأمر والسلطان في حاجة إليهم عندما كانوا مخلصين لدعوتهم ودينهم ولذلك لم يضرهم تغير الحاكم ، ولا انتقال الخلافة من بيت إلى بيت .

وعندما بدءوا يشغلون المجتمع بأفكارهم لفظهم هذا المجتمع ، وتخلي عنهم الحاكم لأنه لم يتحمل هذا العبء ،
لقد بدأ المعتزلة بداية طيبة ولذلك لم يكن من المستغرب أن نرى الخليفة (أبا جعفر المنصور) يرثي عمرو بن عبيد أحد مؤسسي مذهب الاعتزال بنفسه ويقول :

صلى الإله عليك من متوسد قبراً مررت به على مران^(١)
قبراً تضمن مؤمناً متحنفاً صدق الإله ودان بالفرقان
فلو أن هذا الدهر أبقي صالحاً أبقي لنا حياً أبا عثمان^(٢)
وأخلت المعتزلة المكان لغيرها وإذا بنا نجد مذاهب مناقضة تماماً لمذهبهم تحتل المجتمع اهل أخفها الأشعرية .

* * *

(١) مران على ليلتين من مكة على طريق البصرة حيث دفن عمرو بن عبيد

(٢) المازف لأبن قتيبة ص ٤٨٣ ط ثانية .

أيام المعتزلة الأخيرة

في عهد المأمون كان المعتزلة مقربين إلى الحاكم وشغلوا المجتمع في ذلك الوقت بمسألة خلق القرآن الكريم .

وفي أيامه الأخيرة حاول أن يجبر الناس على القول بخلق القرآن ، وكان يبتدىء في ذلك بمن يتولون مناصب الدولة وبالقضاة ووصل بعقوبة من لم يقل بهذا إلى الاعدام ، كما أمر بأن يوثق المنكرون ويحملون إليه .

وكان مما كتبه وهو بالرقعة إلى إسحاق بن إبراهيم نائبه في بغداد :
ومن لم يقل إن القرآن مخلوق بعد بشر بن الوليد ، وإبراهيم بن المهدي^(١)
فاحملهم أجمعين ، موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين ، مع من يقوم بحفظهم
وحراستهم في طريقهم حتى يؤديهم إلى عسكر أمير المؤمنين ويسلمهم إلى من
يؤمن بتسليمهم إليه ، لينصهم^(٢) أمير المؤمنين فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم
جميعا على السيف ، إن شاء الله ، ولا قوة إلا بالله^(٣) .

وتصور كبار الأمة من ولاة وقضاة وعلماء يفعل بهم هكذا ماذا سيكون
رد الفعل عند الأمة ؟

إن الأمة مهما وافقت الحاكم في هذا فإنها الموافقة في الظاهر فقط ، وفي
الحقيقة هي ترجو ساعة الخلاص .

ولقد بلغ من اهتمام المأمون بهذه المسألة أنه كان يتولى الأمر بنفسه
ويكتب إلى ولاة بأسماء الأشخاص وما يجب أن يتخذ بشأنهم .
وأن المتبع لتاريخ هذه الفتنة يشعر وكأن الدولة قد توقفت العمل فيها
وتفرغت لهذه المسألة .

(١) أمر بقتل هذين إن لم يقولوا بخلق القرآن .

(٢) نص فلانا استقصى مسأله عن شيء حتى استخرج كل ما عنده . فهو هنا
سيتولى سؤالهم بنفسه .

(٣) عن كتاب تاريخ الجدل . أبو زهرة ص ٢٧٠-٢٧١

وكان من سوء حظ المعتزلة — أو هو القضاء العادل نزل بهم — أنهم هم الذين يتولون امتحان الناس .

وانقلبوا من مفكرين مدافعين عن العقيدة إلى عصا وسيف في يد السلطان يضرب بهما ظهور الناس ورقابهم فماذا ينتظر بعد ذلك من الناس ؟ لا شك أنه الغيظ يملأ النفوس ويسيطر عليها .

وكانهم جميعا كانوا يقولون : متى الخلاص ؟

واستمر الأمر هكذا مدة المأمون ، ثم المعتصم ، ثم الواثق فلما جاء المتوكل^(١) (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ) أمر بترك المباحثات والمناظرات وابتعد المعتزلة عن وظائف الدولة .

وبعد أن كان المعتزلة هم الذين يمتحنون الناس في عقائدهم وجدنا هؤلاء المعتزلة يدخلون السجن بسبب هذه العقائد كما تم بالنسبة للقاضي أبي دؤاد ، وولده ، اللذين كانا من أشهر رجال المعتزلة حيث زج بهما المتوكل ، إلى السجن وصادر أملاكهما .. وما كان أغنى العلماء عن كل هذا . وبذلك أفل نجم المعتزلة ، وتخلت عنهم الدنيا .. ولكن لانستطيع أن نقول إن حركة الاعتزال انتهت بانتهاء عهد الواثق (ت ٢٣٢) وحلول عهد المتوكل .

لانستطيع أن نقول هذا لأننا منجد حركة الاعتزال تعيش بعد ذلك .

فكان أبو علي الجبائي (٢٣٥ — ٣٠٧) وابنه أبو هاشم (ت ٣٢١ هـ) من المعتزلة الذين عاشوا بعد عهد الواثق ، ومع ذلك يعتبران من كبار المعتزلة .

والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥) نراه يعيش مطمئنا ، ويكتب كل هذه المؤلفات ، ويعتبر انتقاله من الأشعرية إلى المعتزلة دليلا على ما كان

(١) ارجع في ذلك إلى تاريخ العرب والتمدن الإسلامى : سيد أمير على

يشعر به المعتزلة من اطمئنان في ذلك الحين فقد استدعاه الصاحب إلى الرى بعد سعة ستين وثلاثمائة فبقى فيها مواظبا على التدريس إلى أن توفى سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة .

وكان الصاحب يقول فيه هو أفضل أهل الأرض ، ومرة يقول :
هو أعلم أهل الأرض (١) .

وبرغم ذلك نقول إن المعتزلة — بمرور الزمن — أخذوا يتركون أماكنهم لغيرهم .

ولو أنهم لم يمتحنوا الناس في عقائدهم لبكاهم المفكرون ولأسندوا ضياعهم إلى الجهود الفكرى .
ولكنهم هم الذين ظلموا أنفسهم .

(١) عن مقدمة الجزء السادس من المنى القسم الأول .

الفصل السادس

الاشعرية

تقدم لنا فيما سبق موقف المعتزلة وامتحانهم الناس ، والإسلام ليس كغيره من الأديان التي يخشى عليها من المذاهب والفلسفات .

والسبب في اختلاف الإسلام عن الأديان الأخرى هو :
أن هذه الأديان قد ضاعت كتبها المنزلة ، وعلى هذا فإن المذاهب الفلسفية عندما تأخذ مكانها بين أتباع هذه الديانات فإنه يصعب زحزحتها ، حيث تكون قد أصبحت عقيدة يدين بها الناس .

أما الإسلام فإن كتابه المنزل ، وسنة نبيه محفوظان بحفظ الله سبحانه ، ومن هنا لا نجد صعوبة في زحزحة مذهب ما ، مهما كانت سيطرته .
يتضح هذا الفرق بين الإسلام وغيره من الأديان ، إذا أخذنا المسيحية كمثل على هذا :

عندما سيطرت الفلسفات الوثنية على المسيحية وانعقد ، مجمع نيقية وأقر تأليه المسيح ، عند هذا وجدنا هذه العقيدة استقرت ولم نعد نسمع من يحاربها إلا بعض الأصوات الخافتة التي لا تكاد تسمع^(١) .

والسبب في ذلك أن المصدر الأساسي للمسيحية وهو الكتاب المنزل ليس موجودا ، حتى يلجأ الناس إليه لمعرفة الصواب من الخطأ .

(١) في هذا العام سنة ١٩٧٧ ظهر كتاب في إنجلترا تأليف عدد من رجال الدين المسيحي ينادى بأن المسيح ليس إلها ولا هو ابن الله ، وإنما هو عبد الله ورسوله وفي كتاب المسيحية نشأتها وتطورها ما يبيد هذا .

ثم إن صدورهم لما تشرح بمد للرجوع إلى القرآن الكريم ليعرفوا عقيدة المسيح الحققة .

ولذلك نجد تأليه المسيح وهو عقيدة باطلة لا زال يسيطر على المسيحيين . حتى أن من قاموا بحركة الإصلاح (البروتستانت) لا زالو يدينون بهذه العقيدة .

أما الإسلام فإنه أكبر من المذاهب ، ولذلك لا نجد مذهباً ما استطاع أن يفرض نفسه على المسلمين الحياة كلها ، بل نرى المسلمين يتقبلونه ، وأمام أعينهم القرآن والسنة ، حتى إذا ما وجدوا أصحابه قد انحرفوا به نراهم - أى المسلمين - يلفظون هذا المذهب ليرجعوا من جديد إلى كتابهم وسنة نبيهم . هذه السنة لا زالت متبعة مع كل مذهب ظهر حتى الآن وستبقى هكذا ما دام القرآن والسنة حارسي العقيدة .

وتبعاً لهذه السنة بدأ مذهب المعتزلة في إخلاء مكانه لتحتله مذاهب أخرى كالاشعرية والماتريدية^(١) .

ولد أبو الحسن الأشعري سنة ٢٦٠ على الأرجح^(٢) . وقد كان الأشعري أول الأمر معتزلياً ، وتلميذاً لأبي علي الجبائي ، وقد اشتهر الأشعري بقوة الحججة في المناظرة وكثيراً ما كان ينيبه أستاذه فيما يعرض من مناظرات .

ولكنه بدأ يضعف حماسه لمذهبه المعتزلي لما بدا له فيه من ثغرات لم يستطع

(١) لن نعقد للماتريدية فصلاً خاصاً بل سنكتفي بالمقارنة حين يكون خلاف .

(٢) جاء في النجوم الزاهرة عند سنة وفاته (٣٢٤ هـ) :

وفيها توفي علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى بن عبد الله بن قيس الأشعري البصري المتكلم أبو الحسن صاحب التصانيف في الكلام والأصول والمثل والنحو (هكذا ولعلها النحل) ومولده سنة ستين ومائتين ، وكان معتزلياً ثم تاب .

التغلب عليها، ومن هنا تكافأت عنده الأدلة، ولم يعد - بعقله - يستطيع أن يرجع كفة على كفة. تجمع المصادر على الحيرة التي أصابت الأشعرى في هذه الحال، وشرح الله صدره لمذهبه الجديد فتحول من المعتزلة، إلى ما اعتقده موافقا للشرع .

وهناك روايات تاريخية كثيرة في سبب هذا التحول .
وفي الحقيقة أنا لست من أنصار بناء تاريخ العلماء الفكري والعقائدي على روايات تاريخية مشكوك في صحتها .

إن الرجل مفكر متدين ، كان له مذهب قبل التحول ، ثم اتخذ لنفسه مذهباً آخر تحول إليه .

فلا شك أن أسباب هذا التحول تنحصر في أنه رأى ضعفاً فيما كان عليه .
والأمر أمر دين لا يحتمل المجاملة ، فأخذ يبحث عن الحق فوجده فيما سيتحول إليه ، وهنا ترك القديم لباطله ، وذهب إلى الجديد لحقيقته .

فالمسألة كلها تتلخص في الوصول إلى إدراك ضعف ما هو كائن ثم التطلع إلى ما يجب أن يكون وعند الظفر به تم الانتقال إليه .

وإذا لم تكن أسباب هذا التحول هكذا مبنية على أصول فكرية فإننا نكون قد ظلمنا الرجل ، ووصفناه بما لا يرضاه هو لنفسه .

وأنا هنا لن أقف عند كل الروايات التي قيلت في سبب تحوله لأن منها ما هو تاريخي بحث لا مجال لرفضه ، أو الإبقاء عليه إلا من ناحية السند ، وهو ما لا سبيل إلى إدراك اليقين فيه بسهولة .

والكنى ساقف عند رواية يمكن التدخل فيها بالنقد وهي قصة الثلاثة :
فقد سأل الشيخ أبو الحسن أستاذه يوماً عن ثلاثة : مؤمن وكافر وصبي قاتل : ما عاقبتهم ؟

فأجاب قاتلاً : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة .

ولا يمكن أن يكون الصبي من أهل الدرجات لأن المؤمن نال ما نال بعمله
تطبيقاً لأصل العدل .

فرد الأشعري عليه سائلاً : هل يستطيع الصبي أن يكون من أهل الدرجات ؟
قال : لا

فقال الأشعري : ولم ؟

فرد الجبائي لأنه يقال له : إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة
وليس لك مثاها ،

فرد الأشعري قائلاً : فإن قال الصبي : لم أقصر ، ولكنني مت قبل أن
أتمكن من عملها ؟

فأجاب الجبائي : إن الله يقول له : كنت أعلم أنك إن بقيت لعصيت ، فكانت
مصلحتك في الموت صغيراً .

فرد عليه الأشعري : فإذا قال الكافر : ولماذا يا رب لم تراع مصلحتي أنا
الآخر فأموت صغيراً ، وأنت تعلم أنني حين أكبر سأكون كافراً ؟
فلم يحرج الشيخ جواباً (١)

هذه هي القصة سمعناها ونحن طلبة ، وكنت لا اقتنع بها ، وأتساءل هل
المعتزلة يقيمون عقيدتهم على مبدأ واه هكذا ؟

إن هذا الاعتراض لو لم يورده الأشعري لأورده من هم أقل ذكاء من
الأشعري بمراحل ، إذ هو من البدييات التي لا تتوقف على نوع معين من
الثقافة ، إذ الواقع يوحى به لكل الناس

وهنا نسأل إذا كانت مبادئ المعتزلة هكذا فكيف يصرون عليها هذا
الإصرار إلى درجة أنهم يخرجون من الإيمان من لا يقول بها ،

(١) راجع في هذا نشأة الفكر د . النشار ص ٦٣ - ٦٤ ج ١ و ٥ أبو الحسن
الأشعري للدكتور حموده غرابه حسب نقله عن طبقات الشافعية ص ١٤٥ ج ٢

والأسف هذه القصة يرويها كبار الأساتذة في كتبهم
وردى على هذه القصة : أننا لو تتبعنا مذهب المعتزلة لوجدنا الأشعرى
أكبر من أن يعترض على أستاذه بهذا الاعتراض ؛ لأنه يعلم أنه غير وارد
بالاطلاق على مذهب المعتزلة

ولنسمع للقاضى عبد الجبار فى تحليله لأصل العدل يقول : يجب أن يعلم
أنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم ، وفيما يتعلق بالدين والتكليف ،
ولا بد من هذا القيد ، لأنه تعالى يعاقب العصاة ، ولو خيروا فى ذلك لما اختاروا
لأنفسهم العقوبة ، فلا يكون الله تعالى - والحال هذه - أحسن نظرا منهم
لأنفسهم ، وكذلك فإنه ربما يبقى المرء ، وإن علم من حاله ، أنه لو اخترمه
لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ، ولو أبواه لارتد وكفر
وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر

ومعلوم أنه لو يخير بين التبية والاخترام لاختار الاخترام دون التبية
فكيف يكون الله تعالى أحسن نظرا لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه ؟
فلا بد من التقييد الذى ذكرناه ، (١)

فقد قيد الأمر هنا بما يتعلق بالدين والتكليف ، أى أنه تعالى فعل الإصلاح
عندما عرضه للثواب ، فلا يتوقف فعل الإصلاح على أن يؤمن الإنسان بالفعل
لأن الإيمان من فعل العبد ، وليس من فعل الله سبحانه عند المعتزلة

ولنسمع إليه حين يقول : (وهو نص فى جواب مسألة الأخوة الثلاثة) :
فإن قيل : أنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضربه التكليف .
وجوابنا : أن الكافر إنما استضر بفعل نفسه ، حيث أساء الاختيار
لنفسه ، ولم يختار الإيمان مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر ، (٢) .

(١) الأصول الخمسة ص ١٣٣ .

(٢) نفسه ص ٥١٤

وما دام مذهب المعتزلة هو هذا فإن الجبائي لم يفهم بالسؤال ؛ لأن الله سبحانه قد فعل الأصالح بالكافر حيث عرضه للتكليف .

وبالتعريض للتكليف يكون قد فعل به ما هو الأصالح .

يقول القاضي عبد الجبار :

اعلم أن التعريض للشيء في حكمه ، فتي حسن من الواحد التوصل إلى أمر ، حسن من غيره أن يعرضه له .

وقد علمنا أنه يحسن منه التوصل إلى استحقاق الثواب بفعل الواجب وغيره ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يمكنه التوصل إلى ذلك ، ويريد منه ذلك .

ولذلك لما قبح من أحدنا أن يتوصل إلى مضاره ، قبح من غيره أن يعرضه له ، وهذا بين في الشاهد لأن للمنافع طرقا ، وللمضار كمثلا ، وقد علمنا أن التعريض لكل واحد منهما بمنزلة في الحسن والقبح ،

فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ؛ لأن علمه بذلك لا يخرج من كونه معرضا له للمنازل السنية التي لا ينالها إلا بفعل ما كلفه .

وقد دللنا على أن منزلة الثواب لا تنال تفضلا ، فإن ذلك يقبح منه تعالى لو فعله في القدر والصفة جميعا^(١) ، وبيننا أن التكليف لا بد من أن يؤدي إلى الثواب ، وإلا قبح منه تعالى إلزام الأمور الشاقة .

فحصل من هذه الجملة أن تكليف من يعلم أنه يكفر تعريض له لمنزلة عظيمة ، لا ينالها إلا به ، فيجب القضاء بحسنه ، إذا انتفت وجوه القبح عنه^(٢) .

(١) ، سيبقى القارئ المسلم يعاني من جرأة المعتزلة في التعبير ، فهم هنا - كما سبق - يمنعون الله سبحانه من التفضل على العبد بثواب دون عمله ، وقد سبقت الإشارة إلى هذا .

(٢) المنق من ١٨٣ ج ١١

هذه هي وجهة نظر المعتزلة بينها إنصافا لهم ، وأخذ الشاهد من كتبهم .
وبذلك يتضح أن من كبر ومات كافرا لا حجة له ، حيث لا ينفعه أن
يقول لماذا لم تمتني ؟

ثم إن الأشعري من العلماء ، وهؤلاء أكبر من أن يتركوا ما هم عليه إلى
آخر لسبب عارض هكذا ، وإلا لما أصبح هناك فرق بينهم وبين عوام الناس .
وننتهي إلى أن القصة لم تحصل وبالتالي ليست هي سبب تحول الأشعري .
وأن تحول العلماء من مذهب إلى مذهب إنما تكون لضعف رأوه فيما كانوا
عليه ووجدوا معه - بعد دراسة متأنية - أنه يجب أن يترك لأن الضعف ليس
في فروع المذهب بل في أصوله .

ثم إن تحول الأشعري لا يدل على شجاعة نادرة ؛ لأنه تحول في وقت
تحول فيه السلطان عن المعتزلة ، ولذلك لم ينله سوء كما نال العلماء وقت محنة
القول بخلق القرآن .

اتجاه الأشعري بعد تحوله

إن القارىء لكتاب الأشعري ومقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين يجد أن المسائل الكلامية قد أشبعت بحثاً. وكأنه لم يعد هناك جديد يقال. وعندما تقرأ هذا الكتاب تجد أنك أصبحت أمام مسائل فلسفية بحتة. وذلك كالكلام في الجسم والجوهر والعرض، والمكان، والزمان، والحركة والسكون .. إلخ

وأما من ناحية العقائد فإنه — ويظهر ذلك بتتبع أقوال الفرق التي ذكرها — قد قيل ما يمكن أن يقال من تنزيه إلى تشبيه ثم تجسيم، ومن تسامح غاية التسامح في الحكم على العقيدة إلى تشدد يوقع الناس في اليأس . كل هذا وأمثاله وجده الأشعري أمامه ونقله إلينا بدقة .

وهو نفسه يبين أن غرضه من تأليف الكتاب ليس مجرد التأليف وذكر الآراء بل غرضه الأساسي هو وضع كل شيء في موضعه وإسناد الرأي إلى قائله من غير نظر إلى صاحب ذلك الرأي أصدق هو أم عدو .

يقول في مقدمة الكتاب :

أما بعد، فإنه لا بد — لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها — من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون من النحل والديانات، من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفه، ومن بين متعمد للكذب في الحكاية لإرادة التشنيع على من يخالفه، ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به .

وليس هذا سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين .

فخداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمت شرحه من أمرا لمقالات .

وهكذا نرى الأشعري من أول الأمر مصمماً على إنصاف الخصم ببيان رأيه الحقيقي وهو ما قد كان بالفعل .

وتستطيع أن تلمس هذا إذا قارنت بين كتابي « مقالات الإسلاميين » و « الفرق بين الفرق » ، وعند ذلك ستجد الأول يجعل كل همه بيان المذاهب وأما الثاني فإنه مع بيان المذاهب يعطى أهمية لبيان كفر المخالف أو ضلاله . كالمعتزلي حين يمنع الصلاة عليه والصلاة خلفه ويحرم ذبيحته وزواج المرأة منهم للسني^(١) .

ولا يمكن هنا استيعاب ما قاله الأشعري عن الفرق ومقارنته بما جاء في كتب الفرق نفسها لأن هذا يحتاج إلى مجلدات .

ولكن نكتفي هنا بمسألة واحدة جرت عادة كتب الكلام الأشعري المتأخرة أن تضع لها عنواناً مستقلاً هكذا « المقتول ميت بأجله » .

ف نجد رأى المعتزلة كما جاء في كتبهم التي بدأت تظهر الآن وكما يصوره عالم من علماءهم هو القاضي عبد الجبار رأيهم هو :

والخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت ؟ فعند شيخنا « أبي الهذيل » أنه كان يموت قطعاً لولاه ، وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله وذلك غير ممكن ، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعاً ، والذي عندنا أنه كان يجوز أن يحيا ، ويجوز أن يموت ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجويز^(٢) . هذا هو رأى المعتزلة كما جاء في كتبهم .

ورأيهم كما جاء في كتاب الأشعري « مقالات الإسلاميين » ، هو أنهم اختلفوا في المقتول ، لو لم يقتل هل كان يموت أم لا على ثلاثة أقاويل .

(١) أنظر الفرق بين الفرق ص ٢٢٢

(٢) الأصول الخمسة ص ٧٨٢

١ - فقال بعضهم : إن الرجل لو لم يقتل مات في ذلك الوقت وهو قول أبي الهذيل .

٢ - وقال بعضهم : يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش .

٣ - وأحال منهم يحيلون هذا القول (١) .

هذا هو تصوير الأشعرى لرأى المعتزلة وهو تصوير صحيح تماما وليس هناك من خلاف الا في الترتيب بين الثانى والثالث .

هذا برغم أن المسألة خلافية بين المعتزلة والأشاعرة وإذا أردنا أن ندرك الفرق بين الأشعرى وغيره فإننا نأتى برأى غيره من الأشعرية في هذه المسألة قال صاحب الجوهرة :

وميت بعمره من يقتله وغير هذا باطل لا يقبل

ويقول شارح الجوهرة (عبد السلام) في هذا

يعنى أن يختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه ، وأن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره ، وعند حضور أجله ، في الوقت الذى علم الله فى الأزل حصول موته فيه ، بإيجاده تعالى ، وخلقه ، من غير مدخلة للقاتل فيه لا مباشرة ، ولا تولدا ، وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت .

وبعد أن أتى بالأدلة لمذهب أهل السنة يبدأ فى رواية مذهب المخالف فيقول :

هذا ما عليه أهل الحق .

(١) ص ٢٢١ ج ١ هذا هو رأى أكثر المعتزلة ، ولم يخرج عن ذلك إلا قوم من

جهالهم - كما يقول - تبعوا رأيهم فى الأجل .

(وغير هذا) من مذهب المخالفين ، كـمذهب الكـمبي من المعتزلة أن المقتول ليس بميت ، لأن القتل فعل العبد ، والموت فعله تعالى ، وأثر صنيعه .

فالمقتول له أجلان : القتل والموت ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ، وكـمذهب الكثير من المعتزلة أن القاتل قطع على المقتول أجله ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل أو لمات^(١) في ذلك الوقت . .

هنا نجد الشارح لا يأتي من جانب المعتزلة إلا بالرأى المخالف ولو نقل بأمانة - كالأشعري - لوجدنا منهم من يوافق الأشعرية ومنهم من يخالفهم ، ثم لوجدنا المخالف له وجهة نظر قد تكون مقبولة وقد تكون غير مقبولة . ثم انظر إلى الرأى الذى ارتضاه شارح الجوهرة تجده هو الذى ارتضاه القاضى عبد الجبار من قبل .

ومن هنا نجد أن الأشعري اتخذ في كتابته عن الفرق مذهبا لم يتأثر بميول شخصية بل حاول أن يكون موضوعيا . .

ولذلك شهد المؤرخون من مسلمين وغير مسلمين للأشعري^(٢) فهو :
« صادق في نقله لأراء خصومه ، فإذا قارنا بعض الذى نقله ، مع ما نجد - مثلا - في كتاب « الانتصار للخياط المعروف باعتزاله ، قدرنا لدى مؤسس

(١) أى لو لم يقتل لمات .

(٢) من منهج هذا الكتاب (الوحدانية) ألا نـعتمد كثيرا على شهادة مـفكر على آخر فـاننا لا نرضى بالتقليد إلا حيث تنعدم المراجع الأصيلة ومع ذلك نضعه في دائرة الاحتمال وله كن السبب في الاستشهاد بأراء الغير على الأشعري هو أننا قد قدمنا الدليل من غير حاجة إلى هذه الشهادة وذلك بالمقارنة بين ما قاله عن المعتزلة وبين ما جاء في كتبهم ، وهنا ابتعدنا عن التقليد .

علم الكلام المجدد تغلبه على الحماسة التي لم يكن بدمن أن تلزم حداثة عهده بالسنة^(١).

وكتاب مقالات الإسلاميين بيان موضوعي لأراء الفرق على اختلافها^(٢). ولم يؤخذ على أبي الحسن الأشعري أكذوبة لا في حياته الخاصة ولا في كتاباته، كان في حياته الخاصة زاهداً، عفيف اللسان أميناً في كتبه، فقد نقل إلينا آراء خصومه في أمانة ونزاهة. وكانت كتبه التي أرخت لنا مقالات الإسلاميين وغير الإسلاميين المثل الأعلى في الأمانة.

نقل إلينا فيها آراء الفرق بإخلاص وحياد تامين، بل استند عليها أشد خصومه وهو ابن تيمية، كما استند عليها الكثيرون من المعتزلة أنفسهم^(٣). هذا هو الأشعري، حاول دائماً أن يصور الواقع فشهد له المفكرون. أما الطريق الذي اختاره لنفسه فقد بين أنه مذهب السلف وأصحاب الحديث.

إلا أن حياته السابقة - كمعتزلي - أعطته قوة في الدفاع عن رأيه. لقد كان معروفًا بالقوة عندما يناظر وهو معتزلي فلما انتقل إلى مذهب الجهد لم يترك الدفاع عما يعتقد، بل جادل خصومه، وظهرت في ذلك قوة حجته. لقد جادل المعتزلة وهو أعرف الناس بمذهبهم، كما جادل أعداء الدين من دهرين ومجوس وغيرهم، من أصحاب الديانات الباطلة المنتشرة في ذلك الوقت. كما جادل الحنابلة الذين أرادوا تحريم الخوض في علم الكلام، ولا زال دفاعه عن علم الكلام محتفظاً بقوته حتى الآن.

(١) فلسفة الفكر الديني وهو لاثنين من غير المسلمين ص ١٠٠ ج ١

(٢) د. عبد الهادي أبو ريده في تعليقه على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام

لهدبور ص ١١٦

(٣) الدكتور علي سامي النشار في مقدمته لكتاب الشامل لإمام الحرمين.

لأنهم يرون أن علم الكلام بدعة فأبحاثه من الكلام في الجوهر والعرض لم تثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وهو يحاول أن يلزمهم بأن عملهم هذا بدعة فلم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أن من بحث في مثل هذا فهو مبتدع ،

ثم يبين لهم أن ما قالوه في القرآن وأنه غير مخلوق أمر لم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا فهم مبتدعون .

ثم بعد ذلك يحاول تصوير البدعة « وهل صحيح أن كل بحث حول أمر لم يبحثه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر بدعة وضلالة ؟

لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون الصحابة كلهم ، وكذلك التابعون على كثير من الضلال لأنهم قد بحثوا في أشياء لها تعلق بالدين من جهة التشريع لم يرد فيها نص عن الرسول الكريم » (١) .

إذا فهو سيجادل في سبيل العقيدة برغم أنه أعلن أنه سيتبع مذهب السلف .

وتوفي الأشعري سنة ٣٢٤ هـ .

وفي سبب وفاة الأشعري يظهر أثر اختلاف الفرق فنجد القاضي عبد الجبار يحكي في سبب وفاته أنه مات كذا ، عندما هزم أمام معتزلي فاظروا « في مسألة فاقطع وحم ومات ، ولذلك كان هذا المعتزلي (وهو أبو القاسم بن سهلويه) يلقب بقاتل الأشعري » (١) .

وبالطبع لا يمكن أن نسلم للقاضي عبد الجبار بأن هذا هو سبب موت الأشعري ولكن الذي نأخذه من هذه الرواية أن الفرق - في ذلك الوقت - كانت لا زالت تعيش في الجدل .

(١) استعسان الخوض في علم الكلام (عن كتاب أبي الحسن الأشعري د. غرابه

ص ٧٦ - ٧٧ وانظر المصحح ثم التوحيد للأشعري والأخير مخطوط .

(٢) انرجع في ذلك إلى الأصول الخمسة ص ١٧٤ .

ويبدو أن ذلك الجدل بقي مستمراً إلى ما بعد الأشعرى بمدة طويلة إلى أن أصدر الخليفة القادر كتاباً ضد المعتزلة (سنة ٤٠٨ هـ) يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس ، والمناظرة في الاعتزال ، والمقالات المخالفة للإسلام وأنذرهم - إن هم خالفوا أمره - بحلول النكال والعقوبة بهم .

وجاء السلطان محمود الغزنوي فاستن قتل المخالفين وحبسهم ، ووزع كتاباً بالعقيدة الرسمية موافقة لمذهب الأشعرى (الله هو القادر بقدره ، والعالم يعلم أزلى غير مستفاد ، وهو السميع بسمع ، والمبصر ببصر .. الخ)^(٢) ويبدو أن هذا وإن كان سبباً في القضاء على مذهب المعتزلة إلا أنه لم يكن القضاء الهائى لأن في هذه الفترة كان القاضي عبد الجبار يعيش مكرماً ويموت مكرماً .

مذهب الأشعري الكلامي

نستطيع أن ندرك الفرق بين الوقت الذي جاء فيه واصل بن عطاء والوقت الذي جاء فيه الأشعري .

لقد جاء واصل بن عطاء والمسائل العقائدية مثارة بالفعل^(١) ولكن الآراء التي كانت قد قيلت في هذه المسائل لم تكن ناضجة من ناحية الأدلة ومن ناحية المناقشات .

أما عند مجيء الأشعري فإننا نستطيع أن نقول: إن الفرق قد أصبح واضحا في كل ناحية من النواحي الفكرية^(٢) .

أن مائة وثمانين عاما في هذه الظروف العلمية التي مرت بالامة الإسلامية كانت كفيلة باحداث هذا الفرق الشاسع الذي يدركه الدارسون بين وقت مجيء واصل ووقت مجيء الأشعري .

ولقد سجل لنا الأشعري الحالة الفكرية العقائدية في عصره في كتبه التي من أهمها « مقالات الإسلاميين » .

وإن المتتبع لهذا الكتاب يشعر أنه لم يعد للدارسين بعد ذلك إلا الاختيار، والإتيان ببعض الأدلة التي لم يكن قد تنبه لها السابقون .

أما الإتيان بمذهب جديد غير المذاهب التي قيلت فإنه أمر ليس في الامكان توقعه نظرا لأن كل المذاهب كان قد قيل بها .

ويرى السكاتبون في مذهب الأشعري أنه وسط^(٣) ويضربون مثلا لذلك بأفعال العباد حيث هو وسط بين الجبرية والمعتزلة وكذلك الإيمان والعمل .. الخ .

(١) راجع إلى ص ٢٢٣ و ص ٣٠٥ من هذا البحث .

(٢) ولد واصل بن عطاء سنة ٨٠ هـ وولد الأشعري سنة ٢٦٠ هـ

(٣) ارجع في ذلك إلى كتاب تاريخ الفلسفة في الاسلام لدييور ص ١١٦ وجولد

تسيهر ص ٩٨ وما بعدها ، ص ٢٢٥ من هذا البحث (رأى المدسوقي)

ولكن الحقيقة أن هذا الوسط الذي ينسب إلى الأشعرى ليس جديداً على الفكر الإسلامى بل قد قيل به .

والامام الأشعرى نفسه لم يدع أنه أتى بمجديد ، ففى كتابه (مقالات الإسلاميين يأتى بعقيدة أصحاب الحديث وأهل السنة ثم بعد أن ينتهى منها يقول .

« وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب »^(١) .

حقيقة نرى للأشعرى فى كتابه «اللمع» ما يختلف عما قرره عن أصحاب الحديث وأهل السنة فى بعض التفصيلات ، ولكن مع هذا نشعر بأن هذا أيضاً اختيار من بين آراء قيلت بالفعل فى السابق فهو فى تسليمه كماصحاب الحديث وفى تأويله كالمعتزلة .

وننتهى إلى أن الأشعرى كان يختار الرأى الوسط من الآراء السابقة ثم يدعمه بأدلة جديدة وشرح جديد فيبدو جديداً .

تطور مذهب الأشعري

يعتبر مذهب الأشعري من المذاهب واضحة المعالم فكتب هذا المذهب موجودة أمامنا وإذا كان بعضها قد ضاع فإن الباقي منها يعتبر كافيا لمن أراد أن يتابع تطور المذهب .

وذلك بخلاف المذاهب العقائدية الأخرى التي ضاعت كتبها أو معظم كتبها .

والمتبع لتطور مذهب الأشعري يجد أنه بدأ بكتب تحوى مذهب الأشعري غير المعقد - نوعا ما - والبعيد عن المصطلحات الفلسفية وذلك مثل كتب الأشعري كاللمع^(١) .

ثم بعد ذلك بدأت المسائل الفلسفية - ومعظمها قال به المعتزلة - تدخل كتب المذهب .

وبدأ الدفاع عن الدين ضد غير المسلمين كالثنويه والنصارى وغيرها وضد المسلمين كالمعتزلة . بدأ هذا الدفاع يأخذ شكلا أوسع مما كان عليه في كتب الأشعري وتستطيع أن تلمس هذا الفرق إذا عقدت مقارنة بين كتب الإمام الأشعري وكتب الباقلاني وكتب إمام الحرمين .

إنك تجد كتب الأشعري كماللمع لها رأى تدافع عنه هذا الرأى هو الأساس في مذهب الأشعري كراهيه في الصفات وأفعال العباد .. الخ ولكنك تجده بعيداً عن المصطلحات الفلسفية .

فإذا ما جئت إلى كتب القاضى الباقلاني كالتمهيد ، وكتب إمام الحرمين كالارشاد والشامل وجدت نفسك أمام الكلام فى الجوهر والعرض والاحوال، ووجدت أن الاستدلال بالآية القرآنية بدأ يحتاج ليحل محله الاستدلال العقلى .

(١) لا شك أن اللمع ليس من الكتب السهلة بل هو قد يصل إلى حد التعقيد فى بعض الأحيان ولكن إذا قيس بكتاب المواقف وجد الفرق شاسعا .

ولكنك مع هذا تجد أن الحملة ضد المعتزلة والفلاسفة لازالت شديدة فإذا ما انتقلت بعد ذلك إلى عضد الدين الايجي وكتايبه المواقف بشرح السيد والعقائد العضدية بشرح الدواني . إذا ما انتقلت إلى هذين الكتابين وجدت نفسك أمام نوع جديد من المؤلفات .

هذه المؤلفات كتبت باسم الأشعرية وأصحابها ينتسبون لمذهب الأشعرى ولكن عند التدقيق في البحث تحكم أن مذهب الأشعرى ظهر أضعف ما يكون في أمثال هذه الكتب .

وبدأت آراء المعتزلة والفلاسفة تظهر بمظهر القوى الذى استطاع أن يقهر خصمه لينحيه أو على الأقل يجلس بجانبه .

ومنهج عرض المسألة في هذين الكتابين هو :

أنه يعرض مذهب الأشعرية في مسألة ما ، كزيادة الصفات ودليل ذلك ثم يبدأ فى الاعتراض على هذا الدليل الذى جاء به كسند للأشعرية فى رأيهم ثم يسير النقاش بين الأشعرية وخصومهم المعتزلة والفلاسفة وهو فى هذا النقاش يجعلك تعطف على خصوم الأشعرية ، وتشعر بأن الحق معهم أو على الأقل تخرج بأن المعتزلة ليسوا على خطأ دائما .

ثم بدأ بعد ذلك عصر كانت السيطرة فيه للمذهب الأشعرى وهو العصر الذى استمر حتى النهضة الحديثة ، وتشعر فى هذا العصر بأن الحق كله مع الأشعرية وكل ذلك بسبب ما كتب فيه .

ونضرب لذلك مثلا بكتاب عبد السلام على الجوهرة .

نرجع بعد هذا إلى الاستدلال على ما قلناه .

ولنأخذ مثلا لذلك مسألة الصفات لنعرضها فى ثلاثة كتب :

الكتاب الأول للمع الأشعرى وهو يمثل بدء المذهب .

الكتاب الثانى العقائد العضدية للايجي وشرحها للدواني ويعتبر هذا

الكتاب من الكتب التي ختمت بها فترة النشاط الفكرى أو كادت ، وحوث آراء الأشعرية والمعتزلة ، والفلاسفة مع أن الكتاب أشعرى .

الكتاب الثالث عبد السلام على الجوهرية وهو من الكتب التي كانت لها شهرتها في التعليم في الأزهر ، وسيطرت فترة طويلة كمثلة لرأى الأشعرية بعد أن انزوى من الوجود كل من مذهب المعتزلة ومذهب الفلاسفة وأصبح لا يذكر الواحد منهما إلا على أنه رمز للانحراف عن سواء السبيل . وإليك ما جاء في هذه الكتب بالنسبة للصفات (أى الثبوتية مثل القدرة والإرادة . . إلخ) .

أولا : اللمع

يقول الأشعرى :

فإن قال قائل : لم قلت : إن للبارى تعالى علما به علم^(١) ؟

قيل له : لأن الصنائع الحكيمة كما لا تقع منا إلا من عالم ، كذلك لا تحدث منا إلا من ذى علم ، فلو لم تدل الصنائع على علم من ظهرت منه منا ، لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم .

فلو دلت على أن البارى تعالى عالم قياسا على دلالتها على أنا علماء ، ولم تدل على أن له علما قياسا على دلالتها على أن لنا علما ، لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا ، ولا تدل على أنا علماء . وإذا لم يحز هذا لم يحز ما قاله هذا القائل^(٢) .

فهو هنا يقول بأن الصنائع منا تدل على أن القائم بها عالم وله علم ، وكذلك في البارى سبحانه ، والقياس لا بد أن يؤخذ به في الناحيتين (عالم وله علم)

(١) لا خلاف في أن الله سبحانه عالم لا تخفى عليه خافية وإنما الخلاف أن الأشعرية يقولون بأنه عالم بعلم ، وغيرهم يعارضون فى هذا .

(٢) ص ٣٦-٣٧ .

وأنا لو أخذنا به في ناحية واحدة فقط (عالم) ولم نأخذ به في الأخرى (له علم) لجاز لمعترض أن يعترض بأنها لماذا لا تدل على الثاني (له علم) دون الأول (عالم) .

لأنه هنا يقيس الغائب على الشاهد ، ولكن الاعتراض هنا يأتي من الشاهد ، بأننا سلمنا أن الصنائع تدل على أن القائم بها عالم ، ولكن لماذا تقولون بأنها تدل على أن له علما ؟ أى أننا لم نتيقن هذا في الشاهد حتى نقيس عليه الغائب .
ويرد الإمام الأشعري :

« إن جاز لك أن تزعم هذا جاز لغيرك أن يزعم أن الأفعال الحكيمة تدل على أن لى علما بها ، ولا تدل على أنى عالم ، لأنه ليس معنى العالم أن له علما ؛ لأنه قد يعلم الإنسان منا أن له علما من لا يعلمه عالما (١) .

أى أنه إن ادعى مدع على أن الأفعال الحكيمة تدل على أن صانعها منا عالم ، ولا تدل على أن له علما ، إن ادعى مدع هذا جاز لمعترض أن يقلب الأمر ويقول لماذا لا تدل هذه الصنائع على الثاني (له علم) دون الأول (عالم) .

وهكذا نجد الإمام الأشعري يجادل عن هذه المسألة .

وهو في كتاب « مقالات الإسلاميين يبين بأن هذه (عالم بعلم) هي عقيدة أهل الحديث وأنه يقول بما يقولون (٢) .

والذى نراه في نقاش الأشعري لخصومه أنه لا يترك للقارىء فرصة يعتقد فيها أن هؤلاء الخصوم عندهم شيء من الصواب ، بل ولا حتى لهم وجهة نظر .

ننتقل بعد ذلك إلى الكتاب الثانى وهو العقائد العنصرية وشرحه (٣) .

(١) نفسه ص ٢٧ . (٢) ارجع إلى ص ١٤٧ — ٣٥٠ ج ١

(٣) قام الدكتور سليمان بتحقيق هذا الكتاب تحت عنوان (الشيخ محمد عبد

بين الفلاسفة والكلاميين) وهو الذى اعتمدنا عليه .

وفي هذا الكتاب نجد المسألة قد أخذت شكلا آخر حيث يهمل القارىء بأنها قد أشبعت بحثا ، وظهر رأى الفلاسفة ، فى حين أنه فى وقت الأشعرى لم يكن لهم رأى واضح ، لأن الفارابى (٢٥٩ - ٥٣٣٩) كان معاصرا للأشعرى ، ولم يأتنا الأشعرى برأيه ، ثم إن ابن سينا (ت ٤٢٨) - وهو الذى له أكبر الأثر فى الفلسفة الإسلامية - كان بعد الأشعرى .

والآن نعود إلى المسألة ، وكيف عولجت فى كتاب العقائد العنصرية .
فهو يبدأ بإنصاف المعتزلة والحكماء حيث لا خلاف بين الجميع فى أنه عالم قادر . . إلخ . ثم يبين أن الخلاف فى كون الصفات عين ذاته أو غيره ثم يقول : فذهب المعتزلة والفلاسفة ^(١) إلى الأول ، وجمهور المتكلمين إلى الثانى والأشعرى إلى الثالث ^(٢) . .

ونلاحظ هنا أنه بين أن الأشعرى ليس مع جمهور المتكلمين ثم يبدأ فى إيراد أدلة الحكماء والمعتزلة ويأتى بالرد عليها ولكنك تشعر فى أثناء رده أنه لا يقف ضد المعتزلة والحكماء بل بالعكس يضعف مذهب الأشعرية فى أمسه . . يقول :

واستدل الفريقان على نقي الغيرية بأنها :
لو زادت ، لسكانت ممكنة ، لاحتياجها إلى الموصوف .
فلا بد لها من علة . وتلك العلة : إما ذات الواجب ، أو غيره ^(٣) .
ثم يبطل كلا الأمرين بأننا .
لو قلنا إن العلة غير الواجب للزم احتياج الواجب فى صفاته إلى الغير وهذا نقص .

(١) يجب أن نلاحظ أن المعتزلة أسبق فى الوجود من فلاسفة المسلمين .

(٢) ص ٢٨٤ .

(٣) ص ٢٧٨ .

ولو قلنا إن العلة هي ذات الواجب يلزم صدور أمور متكررة عن الواحد .
ومن المعروف أن مذهب الفلاسفة هو أن الواحد من كل وجه لا يصدر
عنه إلا واحد . .

هذا هو دليل الفلاسفة وقد جمعه أيضا للمعتزلة^(١) ثم يأخذ في الرد عليه .
وقبل بيان رده نقول :

إن علة الحاجة عند الفلاسفة هي الإمكان ، ولذلك لا يمتنع عندهم أن
العالم محتاج إلى الله سبحانه ومع ذلك هو قديم لأنه مع قدمه ممكن وعلة
الحاجة هي الإمكان .

وأما عند المتكلمين^(٢) فإن علة الحاجة هي الحدوث واذلك استدلوا على
حدوث العالم أولا ثم قالوا بأن كل حادث له محدث .

بعد هذا نرجع إلى الرد على دليل المعتزلة والحكمة يقول :

وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها إلى علة فإن علة الاحتياج عندنا هي
الحدوث ، وهي قديمة لا تحتاج أصلا ،^(٣) .

هذا ما أتى به على لسان القائلين بزيادة الصفات ، ولكنه يرجع إليه
لا ليقول بضعف الرد فقط بل ليقنع مذهب المتكلمين من أساسه في علة
الاحتياج وأنها الحدوث^(٤) فهو يقول تعقيبا على ما سبق :

(١) أعتقد أنه هنا لم ينصف المعتزلة لأنهم لا يقولون مع الفلاسفة : الواحد لا يصدر
عنه إلا واحد ومعظم الحجج التي أتى بها في الدليل هي للفلاسفة .

(٢) ومنهم المعتزلة .

(٣) ص ٢٨٨ .

(٤) يجب أن تعرف أن أكثر المتكلمين لا يمكن أن يتنازلوا عن القول بأن علة
الحاجة هي الحدوث وإلا لكسب الفلاسفة القضية في القول بقدم العالم مع احتياجه في
وجوده إلى الله .

« وضعفه ظاهر ، لأن من يقول : بأن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ينفي القديم الممكن .

وأما إذا ثبت قديم ممكن ، فنفع احتياجه مكابرة صريحة ، إذ مع التساوى لا بد من مرجع .

كيف ... واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف بين لا يمكن إنكاره .
فالقول بأن الصفات قديمة ، مع عدم احتياجها قول متناقض ، في نفسه .
ومناقض لقاعدتهم القائلة ، بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث ،
لأن الصفات لما كانت قديمة ، وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة ، لم تكن
علة الاحتياج هي الحدوث ،^(١) .

فهنا نلاحظ أنه موجه إلى أهم ما عند المتكلمين فالصفات قديمة وهي
محتاجة .. فإما أن يتنازل المتكلمون عن القول بأن علة الحاجة هي الحدوث
وإما أن يتنازلوا عن القول بالصفات .

ويجب ألا ننسى أن هذا يأتي في كتب المفروض أنها أشعرية وأن
أصحابها أشاعرة .

ثم يأتي لهم برد آخر ، ويعقب عليه بما يكاد يخرجهم عن طائفة العقلاء .
يقول :

وقيل لو سلمنا الاحتياج فلا نسلم أنه لا يجوز كون علتها غير الواجب .
والدليل إنما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره .
وأما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة ،^(٢) .

فالقائل هنا يجوز بأن تكون صفات الباري سبحانه معلولة في وجودها
لغيره ، وهذا لا شيء فيه — كما يدعى — لأن الممنوع هو أن يكون

(١) ص ٢٨٩ .

(٢) ص ٢٩٠ .

— سبحانه — محتاجا في وجوده ، أما احتياجه في صفاته ، فلا شيء فيه .
ويرد هذا القول على صاحبه بقوله :
« وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء ... بل مخالف للفطرة
السليمة ، (١) .
وهكذا يسير الجدل في هذه المسألة ، ونرى في كل نقطة فيه أن النتيجة
ليست لصالح الأشاعرة القائلين بالصفات .
نأتي بعد ذلك إلى قياس الغائب على الشاهد .
لقد تقدم (٢) أن الأشعري يقول به ثم جاء إمام الحرمين ووضع لهذا
القياس أمسا يقوم عليها (٣) .
ولكن كتاب العقائد العضدية بشرحه يأتي ليقضى على هذا الأصل مع أنه
أساس في مذهب الأشعريه .
يقول الشارح :
واستدل القائلون بالغيرية :
بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى ، عالما ، وحيا ، وقادرا ، ونحوها
وكون الشيء عالما ، معلل بقيام العلم به في الشاهد ، فكذا في الغائب .
وقس عليه سائر الصفات .

(١) ص ٢٩١ (٢) ص ٣١٦ ، ٣١٧ (٣) يرى إمام الحرمين أنه لا بد في قياس الغائب على الشاهد من جامع والجامع
بين الغائب والشاهد أربعة : (أ) الملة فكون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم (ب) والشرط
فكون العالم عالما شاهدا مشروط بكونه حيا (ج) الحقيقة فحقيقة العالم شاهدا من قام به العلم
(د) الدليل كدلالة الإحداث على الحدث . هذا في الشاهد فكذا في الغائب (يراجع
الإرشاد ص ٨٣ — ٨٤) ولا بد من هذه الضوابط وإلا قلنا بأن الفاعل في الغائب
يجب أن يكون جسما لأننا لم نر فاعلا في الشاهد إلا كذلك .

وأيضاً العالم من قام به العلم ، والقادر من قام به القدرة ، وهكذا ، (١) .
ثم يرد على هذا بقوله :

وضعفه ظاهر ؛ فإن قياس الغائب على الشاهد ، قياس فقهي مع الفارق .
الأتري أن القدرة قد تزول في الشاهد ، وقد تزداد وتنقص فيه .
وليس مؤثرة عند الأشعري واتباعه .

وفي الغائب بخلاف ذلك .

وليس معنى العالم من قام به العلم ، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك بل
معناه ما يعبر عنه بالفارسية : (دانا) وبمصادقاته في اللغات الأخرى وهو أعم
من أن يقوم به العلم أولاً ، (٢) .

ثم يتعقب الأشعرية - بعد ذلك - في كل ما قالوا به من أنها لا هو ولا غيره
ومعنى الغيرين عند الأشعري . . الخ (٣) .

وهكذا يسير وهو ينبئك بضعف مذهب الأشاعرة في كل زاوية من
زوايا البحث .

وينتهي من المسألة بنتيجة لا أعتقد أن الأشعرية يرضونها بحال ، هذه النتيجة
هي قوله : واعلم أن مسألة زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ليست من الأصول
التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين .

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال :

عندي أن زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ، وأمثالها ، بما لا يدرك إلا بالكشف
ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يترامى له ما كان غالباً على اعتقاده ، بحسب
النظر الفكري .

(١) ص ٣٠٠ .

(٢) ص ٣٠٠ .

(٣) : إرجع في ذلك إلى ص ٤٠٣ وما بعدها .

ولا أرى بأساً - كما يقول - في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة^(١).

مذه هي النتيجة التي انتهى إليها :

(أ) العقل هنا عاجز عن الوصول إلى الحق بنفسه ، وطريق الكشف هو الطريق الوحيد - كما يرى البعض - إلى هذا الحق (أي المعرفة الإشرافية العقلية) وهو ما لا يقول به الأشعرية .

(ب) المسألة (الزيادة وعدم الزيادة) لا تدخل في باب الاعتقاد كأصول تتعلق بها الكفر والإيمان .

وهذا أيضا ما حاربه الأشعرية في أول الأمر .

فإمام الحرمين يجعل مسألة القول بالصفات د من أعظم أصول الدين ،^(٢) . والقاضي الباقلاني بعد أن يقيس الغائب على الشاهد في مسألة الصفات يقول : فوجب أن يكون الباري سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة ، وإرادة وكلام وسمع وبصر ، وأنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات لم يكن حيا ، ولا عالما ولا قادرا ولا مريدا ،^(٣) ..

أي من نفي الصفات كالعلم فقد نفى كونه عالما ، وحكم من نفى الثاني معروف . اعتقد أننا الآن نستطيع أن نقول إن كتب الأشعرية المتأخرة هي التي تولت الإعلان عن ضعف المذهب . ويجب أن تعرف أن إخراج مسألة الصفات من باب الاعتقاد لا يرضى المعتزلة أيضا^(٤) .

• • •

نعود بعد ذلك كله إلى الكتب التي ألفت في عصر اتسم بالركود العلمي .

(٢) الشامل ص ٦٢٥

(١) ص ٣٣٣

(٤) إرجع إلى ص ٢٤٩ من هذا البحث .

(٣) التمهيد ص ١٥٢

نجد هذه الكتب تودع تلك المناقشات التي صادفناها في كتب علم الكلام وتعود إلى الكلام التقليدي وكأن شيئاً من تلك المناقشات لم يحصل ، ونرى مذهب المعتزلة والفلاسفة قد انتهى ، أو لا يؤتى به إلا للهجوم عليه ، ويبان ضعفه .

ونأخذ مثلاً لكتب هذا العصر ، شرح عبد السلام على الجوهرة ، .
حيث نراه ملتزماً بمذهب الأشعرية ويكون رأيه في الصفات هو :
إن مذهب أهل السنة أن صفات الذات زائدة عليها قائمة بها ، لازمة لها ،
لزوماً لا يقبل الانفكاك ، فهي دائمة الوجود ، مستحيلة العدم .
فهو حي بحياة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة ، وهكذا .
وما نفى المعتزلة الصفات إلا هروبا من تعدد القدماء .
ونحن نقول : القديم لذاته واحد ، وهو الذات المقدس ، وهذه صفات
وجبت للذات لا بالذات^(١) ، والتعدد لا يكون في القديم لذاته^(٢) .
وبذلك نرى المذهب الأشعري يرجع من جديد ليسيطر .
ويبقى الأمر كذلك حتى سنوات قليلة مضت حيث يقسم العصر الحاضر
بعدم التعصب لمذهب دون غيره .

تكملة في الماتريدية :

رأى الماتريدية في الصفات هو :

أنهم يقولون بهذه الصفات ، وأداتهم فيها تكاد تتفق مع الأشعرية فعندهم
" الله تعالى موصوف بصفات الكمال ، منزّه عن النقيصة والزوال ، ليست
بأعراض تحدث وتنعدم ، بل هي أزليه أبدية قديمة ، قائمة بذاته ، لا تشبه
صفات الخلق ، بوجه من الوجوه .

(١) أي لا بذاتها .

(٢) ص ٧٠

فهو حي ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، مرید ، متكلم ، إلى ما لا يتناهى من صفات الكمال وله حياة ، وعلم ، وقدرة وسمع ، وبصر ، وإرادة وكلام ، (١) .

وأما دليله ففيه كذلك قياس الغائب على الشاهد .

يقول : لما اتصف الله تعالى بكونه حيا ، سميعاً ، بصيراً ، قديراً ، مریداً متكلماً ، على التحقيق ، وهذه أسماء مشتقة من معاني مخصوصة عند أرباب اللسان .

فإذا أطلقت هذه الأسماء على ذات يراد لإثبات مأخذ الاشتقان لا مجرد تعريف الذات .

فلو لم تكن الحياة ، والعلم ، والقدرة قائمة بذات الله تعالى لكان إطلاق هذه الأسماء على الله بطريق اللقب ، والعلم بها بطريق الحقيقة وهذا لا يجوز ، (٢) .

وإذا اترض بأن إثبات هذه الصفات يلزم منه تعدد القدماء يرد بأن هذا التعدد يلزم لو كانت هذه المعاني أغياراً للذات ، ونحن ننكر ذلك ، فمن ادعاه فعليه البيان .

ثم يبين أنها ليست عين الذات ولا غير الذات بقوله :

« صفات الله ليست عين الذات كما زعمت المعتزلة ، وليست غير الذات كما ذهب إليه الكرامية .

بل نقول كل صفة من صفات الله تعالى لا هي عين الذات ، ولا غير الذات ، (٣) .

(١) البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين للشيخ نور الدين الصابوني تحقيق فتح الله خليف ص ٤٩ .

(٢) نفسه ص ٥٠

(٣) نفسه ص ٥٠

إلا أنه يأتينا باحتراز في هذه المسألة فيقول .
واحترز بعض أصحابنا عن قوله عالم بالعلم ، كي لا يتوهم أن العلم له آلة ،
واسكن قالوا : إنه عالم ، وله علم ، وهو موصوف به في الأزل ، (۱) .
هذه لمحة من مذهب الماتريدية .

وإن شاء الله نأتى برأيهم في كل مسألة كرايهم عند الدليل على وجود الله
ووحدانيته وهكذا فإن كتبهم أعبجت تحت يد الباحث .

والآن — وبعد أن انتهينا من القسم الأول الخاص بالاديان والفرق .
ننتقل إلى القسم الثاني وهو الخاص بوجود الله سبحانه ، ووحدانيته .
واعلمه قد تبين لنا من الباب الخاص بالاديان أنه ليس هناك من ينكر
وجود الله ولكن خطأ البشرية أنها — حين اعتمدت على عقولها وحدها —
لم تستطيع أن تعرف ما يجب له من صفات .
ولعل صفة الوحدانية هي أولى هذه الصفات التي ضلت البشرية
في إدراكها .

وهنا يصدق قوله تعالى « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ، .
ولذلك كانت الشهادة لله بالوحدانية هي الباب الذي يدخل منه كل أصحاب
العقائد الصحيحة ، وعلى رأسها الإسلام « لا إله إلا الله ، يكملها الشهادة لمحمد
بالرسالة .

« محمد رسول الله ، .

والآن إلى القسم الثاني من الكتاب :

البَابُ الثَّالِثُ

وجود الله

تمهيد :

انتهينا إلى الآن من دراسة الأديان في الباب الأول والفرق في الباب الثاني وفي الباب الأول ، عرفنا ما عليه أصحاب الأديان - سماوية وغير سماوية - غير الإسلام من ضلال أدام إليه ابتعادهم عن هداية السماء ، وسبق تفصيل ذلك ولا داعي لإعادته .

وفي الباب الثاني عرفنا موقف الفرق ، وما عندها من صواب وخطأ . وأن خطأ المخطيء لا يدل على سوء قصده كما أن خطأ واحد لا يدل على خطأ كل من ينتسبون إلى مذهبه .

والآن ننتقل إلى القسم الثاني من هذا الكتاب وهو الخاص بوجود الله ووحدانيته .

والوحدانية هي المقصودة بالذات .

إنها النتيجة التي ينشدها طلاب الحق ولكن هذه النتيجة تقوم على مقدمات هذه المقدمات تتطلب منا معرفة الطرف الآخر المعادى ، فلا يعرف الإسلام من لم يعرف الجاهلية .

إن الباحث لا يسعى لمعرفة الجاهلية على سبيل الترف العقلي ، بل يعرفها ليرجع إليها ينقضها ويبين زيفها .
من هنا كانت ضرورة الباب الأول .

وأما الباب الثاني فإن هذه الفرق قد تكلمت في العقائد بالفعل ، وكان لها رأيها ، قد يكون هذا الرأي صوابا ، وقد يكون خطأ ، وقد تختلف وجهة نظر الباحثين فيه .

قد يكون هذا وقد يكون ذلك ، ولكن لا يمكن أن نهمل هذه الفرق ،
مهما كان رأينا فيها ، لأنها أصبحت واقعا في الفكر الإنساني عامة والفكر
الإسلامي خاصة .

من هنا لا يمكن أن نتكلم في العقائد الدينية - ولدارس متخصص - إلا
إذا بينا المناهج المختلفة في الوصول إلى هذه العقائد والآراء المختلفة
في العقائد نفسها .

كل ذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

وهذا ما سيتضمنه البابان الثالث والرابع ، وهما القسم الثاني من الكتاب .

الفصل الأول

مقدمات

أولا : النظر

النظر ، أى الفكر . والقاضى عبد الجبار يقول فى حقيقة النظر : -
« إنه الفكر . والفكر : هو تأمل حال الشئ والتشيل بينه وبين غيره ،
أو تمثيل حادثة من غيرها ، وهذا ما يجده العاقل من نفسه إذا فكر فى أمر
الدين والدنيا ، ألا ترى أن الخائف من مبيع فى الطريق يفكر فى وجه
التخلص »

والناظر فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين يفكر فى الأدلة على اختلافها،^(١)
وإذا اتبعنا طريق العلوم الإصطلاحية وقلنا : إن النظر هو الفكر فإن
تعريف الفكر هو^(٢) . -

ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول .
والأمور المعلومة إما تصورية وإما تصديقية .

(١) المنق من ٤ ج ١٢

(٢) أى تبعا لما جاء عند المناطقة ، ولكن النظر الذى جاء به الشرع لا يتوقف على
كل هذه الاصطلاحات ، بل هو مع كل شخص بحسب حاله ، فإذا فكر الإنسان فى
الأثر وما فيه من حكمة فانه ينتقل منه إلى المؤثر سواء كان هذا الأثر هو النفس أو
السموات أو الأرض أو غيرها .

فالمجهولات التصورية تتوصل إليها بواسطة المعلومات التصويرية ، وذلك بوضع المعلومات التصورية بهيئة مخصوصة بأن نضع الأعم ثم نقيده بالفصل أو الخاصة .

فإذا أردت مثلاً أن تعرف ما هو الإنسان فإنه يمكنك التوصل إلى مطلوبك التصوري بواسطة أمور تصورية معلومة لك ومتعلقة بهذا الموضوع ثم ترتيبها ترتيباً خاصاً فتضع العام أولاً وهو حيوان ثم الفصل ثانياً وهو ناطق ، (حيوان ناطق) وهو الإنسان وقد كان مجهولاً تصورياً .

وكذلك المجهول التصديقي وهو العالم حادث مثلاً يمكن الوصول إليه بترتيب مخصوص لمقدمتين معلومتين متعلقتين بهذه الدعوى بأن نقول :-

العالم متغير ، وكل متغير حادث ، ينتج : العالم حادث .

هذا هو النظر وإذا استوفى شروطه أفاد العلم .

واستيفاء الشروط في التصور : أن يكون العام جنساً للماهية ، لا عرضاً عاماً . وأن يكون الخاص فصلاً إذا أردنا التعريف بالحد . أو خاصة إذا أردنا التعريف بالرسم . وأن يذكر الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل أو الخاصة . واستيفاء الشروط في التصديق بأن توضع هذه المقدمات على هيئة تكون معها مستوفية لشروط الإنتاج ، ثم تكون هذه المقدمات لها صلة بالمطلوب بحيث تؤدي إليه ، وتكون يقينية ، إذا أردنا نتيجة يقينية ، وظنية إذا أردنا نتيجة ظنية .

* * *

حكم النظر :-

اتفق المعتزلة والاشعرية على وجوب النظر المؤدى إلى معرفة الله . إلا أن المعتزلة يقولون : بأنه واجب بالعقل^(١) . والاشعرية يخالفونهم في مبدأ الوجوب ، ويرون أنه شرعى .

(١) ارجع في ذلك إلى (المعرفة عند المعتزلة) وبخاصة ص ٢٧٥ من هذا البحث .

وإرجاع الواجب إلى الشرع عند الأشعرية وإلى العقل عند المعتزلة سيكون له أكبر الأثر في الخلاف بين الفئتين في مسائل العقيدة . وقد تقدم بعض هذا .

وفي مسألتنا هذه سيكون له أثر في تعريف الواجب . فخذ الواجب عند المعتزلة هو : ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم^(١) .

والنظر واجب : لأنه طريق معرفة الله ، ومعرفة الله واجبة لأن بها يكون الإنسان أقرب إلى أداء الواجبات ، وترك المقبحات ، ألا ترى أن الإنسان إذا عرف له صانعاً صنعه ، ومدبراً دبره . إن أطاعه أثابه ، وإن عصاه عاقبه . كان أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات^(٢) .

فتكون معرفة الله واجبة لأنه حينئذ سيؤدي الواجبات ويمتنع عن المنهيات فيكون قد جلب لنفسه النفع ودفع عنها الضر . وهذا ما يوجه العقل . فقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً وسواء كان معتاداً أو غير معتاد إذا كان المدفوع به دون المدفوع . فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله^(٣) .

وأما الأشعرية فإنهم يقولون بوجوب النظر ؛ لأن معرفة الله متوقفة عليه ، وهي واجبة قطعاً ، وما يثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به ، والذي يوضح ذلك : أنه إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة . فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة^(٤) .

وملخص ذلك : أن معرفة الله واجبة عند الأشعرية ، وهي لا تتم إلا بالنظر الصحيح وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

(١) الأصول الخمسة ص ٤١ وانظر مع ذلك ص ٢٧٤ من هذا البحث

(٢) نفسه ص ٦٤

(٣) نفسه ص ٦٨

(٤) الشامل ص ١٢٠

ولكن هذا الوجوب بالشرع :-

يقول إمام الحرمين ، (أشعري) : « الذي اتفق عليه أهل الحق : أنه لا يدرك وجود واجب في حكم التكليف عقلا . ومدارك موجبات التكليف الشرائع . ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب^(١) ، .

ومن الأدلة الشرعية على مشروعية النظر قوله تعالى : —

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » (البقرة ١٦٤) .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« ويل لمن لا كما بين لحية ، ولم يتفكر فيها ، .

والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة .

كيفية إفادة النظر للعلم ؟

هو عند الأشاعرة : يخلق الله العلم عقيب تمام النظر بطريق العادة . وذلك أن الأشاعرة يرون أنه لا يوجد — غير الله — مؤثر . فالدواء ليس هو الذي يشفي المريض ، وإنما يكون الشفاء من الله عند تناول المريض الدواء كما يجوز أن يشفيه الله بدون دواء .

فالممكنات كلها مستندة إلى الله بطريق الجواز .

أما المعتزلة فإنهم يرون أن العبد فاعل للنظر، والنظر يولد العلم فيكون العبد هو الفاعل للمعرفة .

أما أن العبد فاعل للنظر فإن الذى يدل على ذلك أنه يقع تبع قصده والقاضى عبد الجبار يأتى - فى هذا الصدد - بسؤال ويرد هكذا : فإن قال : فمن أين أن النظر من فعله (أى العبد) أولا ، ليصح ما ذكرتموه قيل له : الذى يدل على ذلك أنه يقع بحسب دواعى العبد وبحسب قصده وإرادته على حد ما يقع عليه قيامه وقعوده ، وسائر أفعاله التى يبتدئها فكلما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلا له فكذلك القول فى النظر (١) .

ثم النظر يولد العلم لأنه عند النظر فى الدليل يحصل اعتقاد المدلول ، على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك منع (٢) .

وما دام النظر سبب العلم والعبد فاعل النظر فإن العبد يصبح هو الفاعل للمعرفة وذلك بناء على قاعدتهم ، أن من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب ، وصحة ذلك تقتضى كون المعرفة من فعل العبد إذا كان النظر المولد لها من فعله (٣) .

إلى هنا تبين لنا حكم النظر وأثره .

ويسأل سائل :

النظر واجب فى أى شئ يكون النظر بمعنى الفكر حتى أصل به إلى معرفة الله ؟

والجواب (٤) : يكون النظر فى أفعال الله تعالى . فإذا نظرت إلى الكون حوالك وما فيه من حرارة وبرودة ، وسماء وأرض ، وأشجار وأنهار . كل ذلك يوصلك إلى الله سبحانه . وكلما تعمقت فى الدراسة كلما ازدادت قربا من الله

(٢) نفسه ص ٧٧

(١) المغنى ص ٢٠٩ ج ١٢

(٤) مع هذا ارجع إلى ص ٣٣٣ من هذا البحث

(٣) نفسه ص ٢٠٩

سبحانه . يقول اينشتاين : « إن الشعور الديني الذي يستشعره الباحث في الكون هو أقوى حافز على البحث العلمي وأنبى حافز »^(١) .

هذا المعنى الذي ذكره اينشتاين سبق به علماء الإسلام معتمدين على القرآن الكريم ، وسنة نبيهم ، قاله سبحانه أمرنا بالنظر في الكتاب الكريم وفي أنفسنا وفيما حولنا قال تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ، « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ، . إلى غير ذلك مما يكثُر »^(٢) .

وفي تفسير قوله تعالى « أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيرا من الناس بقاء ربهم لكافرون ، (الروم - ٨) .

يقول الزمخشري : « أو لم يتفكروا في أنفسهم التي هي أقرب إليهم من غيرها من المخلوقات - وهم أعلم وأخبر بأحوالها منهم بأحوال ما عداها - فتدبروا ما أودعها الله ظاهراً وباطناً من غرائب الحكم الدالة على التدبير ، دون الإهمال ، وأنه لا بد من انتهاء إلى وقت يحازيها فيها الحكم الذي دبر أمرها على الإحسان إحساناً ، وعلى الإساءة مثلاً ، حتى يعلموا عند ذلك أن سائر الخلائق كذلك أمرها جار على الحكمة والتدبير ، وأنه لا بد لها من الانتهاء إلى ذلك الوقت . والمراد بقاء ربهم الأجل المسمى ، .

* * *

ثانياً : في بعض الإصطلاحات :

العالم : هو ما سوى الله سبحانه من الموجودات .

ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها . . . والعالم مأخوذ من العلم والعلامة . فكما أن العلم أمانة منصوبة على وجود صاحبه ، كذلك العالم دال على وجود الله سبحانه .

(١) عن كتاب مع الله في السماء ص ٢٠٨ .

(٢) ارجع في ذلك إلى المغني ص ١٦٧ ج ١٢ .

الجوهر عند المتكلمين : هو المتحيز بذاته . وينقسم إلى الجسم والجوهر
الفرد .

الجوهر الفرد : هو الموجود المتحيز الذي ليس فيه ائتلاف ولا تركيب
فهو لا يقبل القسمة فعلاً ولا فرضاً ولا وهماً ، أى فرضاً صادقاً . وإلى القول
بالجوهر الفرد ذهب المعتزلة والأشاعرة .

وقال السيد: الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لافى موضوع ..
وبذلك يندرج فيه تقسيمات الفلاسفة للموجودات التي هي جواهر عندهم .
الجسم : هو المتحيز المؤلف من جوهرين فأكثر كالمكتب الذي أمامك .
وقد يقولون : الجسم ما يقبل الانقسام .

العرض : هو غير المتحيز الذي يستدعى وجوده جسماً يقوم به كالحركة
والسكون .

الحدوث : هو الوجود بعد عدم ، ويقابله القدم وهو كون الوجود لم
يسبق بعدم .

والمحدث : هو الوجود بعد عدم ، أو الوجود الذي له أول ويقابله القديم
وهو الذي لم يسبق لعدم وجوده أو الوجود الذي لا أول لوجوده .

هذا على رأى المتكلمين

أما الفلاسفة فقد قسموا الحدوث إلى قسمين :-

ذاتى : وهو الاحتياج إلى الغير في الوجود ، فالحدث الذاتى عندهم هو
ما احتاج إلى غيره في وجوده .

زمانى : ومعناه سبق الوجود بالعدم ، فالحدث الزمانى هو ما سبق لعدم
وجوده ، وكذلك قسموا القدم إلى قسمين :-

ذاتى : وهو عدم الاحتياج إلى الغير في الوجود . فالقديم الذاتى هو الذى
لا يحتاج فى وجوده إلى غيره . وهو خاص بالله تعالى .

زمانى : وهو عدم المسبوقية بالعدم أو هو ألا يكون الوجود مسبوفاً بالعدم . فالقديم الزمانى هو الذى لم يسبق وجوده عدم فلا أول لوجوده .

وعلى هذا فلا منافاة — عند الفلاسفة — بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى فقد يكون هناك موجود حادث بحسب الذات بمعنى : أنه يحتاج إلى التفسير فى وجوده . فالممكن ليس له من حيث ذاته وجود — لأنه لو كان له من ذاته الوجود لكان موجوداً لذاته وعندئذ لا يحتاج إلى علة فيكون واجباً ، والمفروض أنه ممكن . ومع ذلك قد يكون قديماً بحسب الزمان بمعنى أنه لا أول لوجوده ولا عدم والى ما وجد .

وذلك عندهم مثل العناصر . فالسماوات قديمة بالزمان أى لم يسبق وجودها عدم ، حادثة بالذات ، أى أنها محتاجة إلى غيرها فى وجودها . والسماوات عند الفلاسفة لا تنفك عن الحركات الحادثة أبداً . أى أن آحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبداً . وكذلك المادة الأولى التى هى محل للصور المتعاقبة . ومن هنا لا يعارض الفيلسوف فى أن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحوادث . وهى القضية الأولى فى إثبات حدوث العالم ولكنه يعارض فى القضية الثانية القائلة : وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فهو يرى أن ما لا يخلو عن حادث بعينه فهو حادث ، ولا يصدق هذا على ما لا يخلو عن نوع الحادث .

وذلك أن الحركة عنده حادثة بالشخص قديمة بالنوع . ولذلك احتاج المتكلم فى الرد على الفيلسوف أن يقول بطلان الدور والتسلسل .

أما مذهب المتكلمين : فهو أن العالم حادث ، أى موجود بعد العدم ، ومع المتكلمين الكندي من الفلاسفة .

وأما الفلاسفة ونخص منهم الفارابى وابن سينا ومن على رأيهما، فيرون أن العالم قديم بالزمان .

ويرون هنا : أن القديم بذاته هو الله سبحانه وتعالى وحده ، وهو واجب الوجود بذاته .

وأما العالم فهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره ، أى واجب الوجود بإيجاب الله سبحانه له ، ولكنه أى العالم قديم ، بمعنى أنه غير محدث حدوثاً زمانياً .

ومع ذلك يطلقون عليه أنه حادث بمعنى وجوبه بالبارى وصدوره عنه واحتياجه إليه مع أنه دائم الوجود .

والعالم عند الفلاسفة سرمدى ، وحركات الأفلاك سرمدية لا أول لها فليس هناك حركة إلا وقبلها حركة بلا نهاية .

ثالثاً : الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ أو الذرة بالتعبير الحديث) . يقول المتكلمون بالجوهر الفرد . أى أن الجسم بالتجزئة ينتهى إلى حد يصبح معه غير قابل للتجزئة لا بالفعل ولا بالقوة .

فالجوهر — ويعرفه المتكلمون بأنه المتحيز بذاته — إن كان يقبر القسمة فهو الجسم وإلا فهو الجوهر الفرد ، كما يسميه المتكلمون ، وكل جسم يتألف من جواهر فردة متناهية العدد .

فإذا كانت أمامك قطعة من معدن مثلاً فإنها تتألف من أجزاء — مهما كانت كثيرة — فإنها متناهية .

وكانت هذه المسألة — مسألة الجوهر الفرد — مثار جدل عنيف بين الفلاسفة والمتكلمين .

فالفلاسفة يرون أن الجسم — مهما صغر — لا زال يقبل القسمة بحسب الإمكان إلى ما لا نهاية والمتكلمون ينكرون إمكان القسمة إلى غير نهاية .

والقول بالجواهر الفرد من المسائل المتفق عليها بين الأشعرية والمعتزلة^(١)، فقد قال به المعتزلة أولاً، فلما جاء الأشعرية قالوا به أيضاً، وزادوا على ما قاله المعتزلة، بأن فصلوا، وأضافوا أدلة جديدة. وردوا على الاعتراضات التي وجهت إليه، ويعتبر القاضي الباقلاني من أوائل الأشعرين المدافعين عن هذه النظرية، ودخلت المسألة — كما يرى أصحابها — ضمن العقيدة حتى روى إمام الحرمين اتفاق المسلمين عليها حيث يقول :

«اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً... وصار معظم الفلاسفة إلى أن الأجسام لا تتناهى في تجزئتها^(٢)» .

ويرى المتكلمون في القول بالجواهر الفرد الأساس الذي تبنى عليه أهم العقائد الدينية؛ فعن طريقه يثبتون حدوث العالم. وبعد إثبات هذا الحدوث وعن طريقه يكون الاستدلال على وجود الله سبحانه.

لقد وقف المتكلمون ضد القول بقدم العالم حتى ينزهوا عقيدة الإسلام عن وثنية اليونان حيث قد أدركوا أن القول بالقدم ينتهى إلى القول بفعل الطبيعة وهذا يناهى الإيمان. أما عقيدة حدوث العالم فإنها تسند إحداثه وكل ما يجرى فيه إلى الله المختار القادر على كل شيء.

وخوفهم على العقيدة تأدى بهم إلى المبالغة في كثير من الأحيان كما في مسألتنا هذه حينما جعلوا القول بالجواهر الفرد أمراً يجب اعتقاده وجعلوا إنكاره علامة الألحاد. كان هذا واضحاً في مناقشة إمام الحرمين للمنكرين للجزء الذى لا يتجزأ إذ يوضح أن مذهب النظام يودى إلى دهم قواعد الدين^(٣) .

(٢) الشامل ص ١٤٣

(١) إلا من شذ كالنظام

(٢) الشامل ص ١٤٣

والنظام كان يقول - كالفلاسفة - إن الأجسام لا تنهاى فى تجزئتها .

والمتكلمين أداة على الجوهر الفرد :

منها : لو كان الجسم ينقسم إلى لا نهاية لكانت الخردلة تنقسم إلى لا نهاية والجبل ينقسم إلى لا نهاية ، فيكون فى الخردلة من الأجزاء مثل ما فى الجبل لأن كلا منهما لا يتناهى ، والا لكان ما لا يتناهى أكبر مما لا يتناهى .

ومنها - وهو لإمام الحرمين - لو فرضنا كرة حقيقية تلاقى بسيطاً حقيقياً فإنها تلاقىه بجزء غير منقسم وإلا - أى وإن لاقته بمنقسم - فإنها تكون غير كره ، وقد فرضنا أنها كره .

ويعلق الشهرستاني على هذا الدليل بقوله ويمكن أن يطرد هذا البرهان أيضاً فى البسيط المتناهى بحده فإن الحد خط والخط طول لا عرض له ، فقد تنهى الجسم .

فإن كان الحد الذى يتناهى به منقسماً لم يكن خطاً ، وإن لم ينقسم عرضاً وانقسم طولاً فينقسم إلى نقط ، وهو أمر لا ينقسم وذلك هو الجزء الفرد عند المتكلم .^(١)

فإن اعتراض بأن السطح والخط والنقط أعراض كان الجواب أنها أعراض تنقسم أو لا تنقسم بانقسام الجسم ، أو عدم انقسامه ؟

ومن الأداة التى ساقها إمام الحومين :

« إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ثم صور نملة تفتح الديب من أحد طرفى الجسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهى إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط ، فلو كانت أجزاءه

غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه ، إذ ينبغي عن الانتهاء ،
وما استحال عليه وصف الانتهاء لم يعقل فيه الانتضاء ،^(١)

هذه بعض أدلة المتكلمين على الجوهر الفرد ثم هم لا يقفون عند هذا الحد
بل يردون على الاعتراضات التي يأتي بها أعداء الجوهر الفرد^(٢) .

• • •

رابعاً : العرض

يثبت المتكلمون العرض ، والعرض يطلق في اللغة على ما يعرض
ولا يدوم قال تعالى : تريدون عرض الدنيا ،

قاله نيا لأنها دار زوال ليست بدائمة وصفت بأنها عرض .

وأما في اصطلاح المتكلمين فإنهم يقصدون بالعرض ما لا يبقى وجوده^(٣) .

أو موجود قائم بمتحيز^(٤) أو موجود هو صفة لغيره^(٥)

ويقسمون العرض إلى ما لا يختص بالحي كالحركة والسكون والاجتماع
والافتراق .. الخ .

وإلى ما يختص بالحي كالكرامية والشهوة ... الخ .

وجود العرض معلوم بالضرورة ولم ينكر وجوده ، إلا ابن كيسان^(٦)

والعرض — كما هو واضح من تعريفه — لا يقوم بنفسه وأيضاً لا ينتقل

من محل إلى محل . لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز ، وذلك لأن

الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر .

(١) الشامل ص ١٤٣ — ١٤٤

(٢) يرجع في ذلك إلى كتب علم الكلام مثل التمهيد للباقلاني ص ٤١ ، الشامل لإمام
الحرمين ص ١٤٣ — ١٦٦ ونهاية الإقدام للشهرستاني ص ٥٠٥ — ٥١٤ .

(٣) الشامل ص ١٦٦ — ١٦٧

(٤) (٥، ٤) للواقف ص ٦ ، ٧ ج ٥

(٦) نفسه ص ٢٧

وهذا المعنى لا يتحقق إلا في المتحيز ، والعرض ليس بمتحيز .

وذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محقق الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض في جماتها غير باقية بل هي على التقضى والتجدد ينقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله . وتخصيص كل من الأحاد المتقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه إنما هو للقادر المختار ، فإنه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه ، . وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت أو بعده .

وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع ، بحيث لو جاز عليه العدم - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لما ضر عدمه في وجوده .

فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ، ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلاً^(١)

المختصر الثاني

المناهج في إثبات وجود الله سبحانه

تمهيد :

قبل الكلام على هذه المناهج نسأل : هل نحن في حاجة إلى أدلة على وجود الله ؟

لقد تقدم لنا أن الأمم مجمعة على الشعور بوجود إله لهذا الكون ، ولم يصادفنا من ينكر وجود الإله .

أليس ذلك دليلاً على أن وجود الله لا يحتاج إلى دليل حيث هو فطرة في النفوس ؟

إننا لو انصفنا لأدركنا أننا يجب أن نقتدى بالقرآن الكريم في هذا ، ونجعل عملنا يبدأ من بعد قضية الوجود، أي من القضية التي بدأ اختلاف الناس فيها ، وهي قضية التوحيد .

أما قضية — وجود الله — فإن الفطرة قد تكفلت بها .

بهذا أفادنا القرآن الكريم ، وبهذا قال المفكرون الذين استنطقوا الفطرة . فأفادتهم بما عجزت عنه الفلسفة .

يقول الشهرستاني :

« أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فليست أراها مقالة لأحد . ولا أعرف عليه صاحب مقالة ، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا :

العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة ، واصططكت

اتفاقا فصل عنها العالم بشكله الذى تراه عليه . ودارت الأكوار ، وكرت
الأدوار وحدثت المركبات .

ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو معترف
بالصانع ، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث^(١) والاتفاق ، احترازا
عن التعليل .

فما عدت هذه المسألة من النظريات التى يقام عليها برهان ، فإن الفطرة
السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم ،
عالم قدير :

« أفى الله شك فاطر السموات والأرض ، .

« وإن سألهم من خلقهم ليقولن الله ، .

« وإن سألهم من خالق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم .

« وإن غفلوا عن هذه الفطرة فى حال السراء ، فلا شك أنهم يلوذون إليه
فى حال الضراء .

« دعوا الله مخلصين له الدين ، .

« وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه ، ،

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع . وإنما ورد بمعرفة التوحيد
ونفى الشريك .

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله .

ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق فى التوحيد .

« ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا ، الآية .

« وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة ، .

(١) هكذا فى الأصل والأولى البخت .

وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا،^(١) .
هذا هو رأى الشهرستاني في الإيمان بالله ، وأنه فطرة في النفوس .
والشهرستاني عاش عمره في هذا الميدان ؛ ميدان الكتابة في العقيدة وخبر
الأمم وعرف معتقداتها ، وآرائها .

فإذا انتهى إلى تلك النهاية التي قال بها ، فإنه البحث والتنقيب أوحيا إليه
بهذه النتيجة التي استلهم فيها القرآن الكريم .
إن الإنسان في وقت الرخاء قد يظهر عليه أنه نسي ربه ، وقد يصدق هو
عن نفسه هذا ، ولكن ما إن تصيبه الشدة حتى يظهر على حقيقته ، وأن ربه
لا يفارق قلبه .

وفي تفسير قوله تعالى : وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا
إياه ، يقول البيضاوي : ذهب عن خواطركم كل من تدعونه في حوادثكم
إلا إياه وحده فإنكم حينئذ لا يخطر ببالكم سواه ، فلا تدعون لكشفه
إلا إياه .

وعلى هذا فإن ما جاء في القرآن الكريم كدليل على رجود الله ليس إلا
إحياء لهذه الفطرة وتجلية لها بعد أن غطاها الصدا بسبب تلك الموارد
والتقاليد التي أعمت البشرية وأفسدت فطرتها .

ولكن العقل الإنساني لا يمكن أن يقف : إنه لا بد أن يعمل حتى ولو أده
هذا العمل إلى تعقيد الميسر ، وتصعيب السهل .

وهذا ما تم في مسألتنا هذه حيث وجدنا العقل ينتج لنا هذه المناهج
في إثبات وجود الله وهاك هذه المناهج .

أولاً : طريق المتكلمين

سلك المتكلمون في إثبات وجود الصانع طريقين .
الطريق الأول هو الاستدلال بحدوث العالم على أن له محدثاً (طريق الحدوث).
والطريق الثاني هو الاستدلال بإمكان الممكن على أن له صانعاً هو الله سبحانه (طريق الإمكان) .

يقول الشهرستاني :

وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع تعالى وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع . وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان ، (١) .
ونكتفي مع المتكلمين بدليل الحدوث ، ونترك دليل الإمكان لأن المتكلمين فيه يقتربون من الفلاسفة وحين شرح دليل الفلاسفة يتضح رأي المتكلمين .

أما الطريق الأول وهو طريق الحدوث .

فيقوم على أن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض ، ولا يخرج عنهما .
والأعراض حادثة والدليل على حدوثها أننا نشاهدها موجودة بعد أن أن لم تكن كحركة الجسم بعد سكونه فهذه الحركة حادثة بالمشاهدة ، وسكونه حادث ؛ لأنه بمجيء الحركة قد انعدم ، ولو كان قديماً لاستحال عليه العدم ؛ لأن ما ثبت قدمه أمستحال عدمه .

وبذلك ثبت حدوث بعض الأعراض بالمشاهدة كالحركة التي نشاهد حدوثها ، وحدث بعض الأعراض بالدليل كالسكون الذي لم نشاهد حدوثه .
والجواهر كذلك حادثة لأنها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

أما أنها لا تخلو عن الحوادث فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجواهر لا تخلو عن الحوادث .

وأما قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ فلأن الجواهر التي لا تخلو عن الحوادث: إما أن تكون موجودة مع هذه الحوادث، أو بعدها، والموجود مع الحادث أو بعده لا بد أن يكون حادثاً .

فثبت من كل هذا أن العالم بجميع أجزائه حادث .

والحادث هو الموجود بعد عدم .

ويعد أن يستدلوا على حدوث العالم ينتقلون من ذلك إلى إثبات الصانع هكذا: العالم حادث وكل حادث له محدث .

فالعالم له محدث ، وهو الله سبحانه وتعالى :

وهذا الطريق (الحدوث) يتفق فيه الأشاعرة^(١) ، والمعتزلة ، والماتريدية وإليك البيان .

أما المعتزلة فإنهم يقولون: إذا أردت أن تستدل بالأعراض على الله تعالى فمن حقلك أن تثبتها أولاً ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا ، وهو الله تعالى^(٢) .

ويقولون كذلك بأن القديم لا يجوز عليه العدم وذلك ، أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال^(٣) :

ثم يقولون بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون^(٤) ، وهي حادثة .

(١) ما سبق من أول الدليل إلى الآن هو تصوير لمذهب الأشعرية .

(٢) الأصول الخمسة ص ٩٢ وهو يستدل على كل ما ذكره .

(٣) نفسه ص ١٠٧

(٤) نفسه ص ١١١

و د الجسم إذا لم ينتفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق ،
والحركة والسكون وجب أن يكون محدثاً مثلاً ، (١)

وذلك د أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ، ولم يتقدمها ، وجب أن
يكون حظه من الوجود كحظها ، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون
حادثة ، وكائنة بعد أن لم تكن فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً وكائناً
بعد أن لم يكن (٢)

وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس
إلا الله تعالى (٣) .

وبذلك ترى أن الاستدلال بطريق الحدوث قد قال به المعتزلة وهم
أسبق في الوجود على الأشاعرة .

وكذلك يقول به الماتريدية فهم يرون .

أن د العالم اسم ما سوى الله تعالى لسكونه علماً على وجود الصانع ،
وهو قسمان : أعيان وأعراض ، فالأعيان ما تقوم بنفسها ، ويصح
وجودها لا في محل ، والأعراض ما تقوم بغيرها ، ولا يعقل خلوها
عن المحل .

ثم الأعيان قسمان : مفرد ، ويسمى جوهرأ وهو الذي لا يتجزى ،
ومركب ويسمى جسماً . (٤)

والعرض حادث وهم يأخذون حدوث العرض من اسمه .

(١) نفسه ص ١١٣

(٢) نفسه ص ١١٣ — ١١٤

(٣) نفسه ص ١١٨

(٤) البداية من الكفاية ص ٣٤

وذلك أن العرض اسم ، لم لا دوام له في اللغة .. وحده :

ما يقوم بغيره ، ولا دوام له^(١) .

و ، الأعيان لا يتصور خلوها عن الأعراض ، وهي حادثة ، فإن الجواهر لا يتصور وجودها إلا مجتمعة أو متفرقة ، وكذلك المتمكن في زمان البقاء لا يتصور إلا ساكنا أو متحركا ، فإن السكون كونان في مكان واحد ، والحركة كونان في مكانين ، وحدوث الحركة ثابت بالحس والمشاهدة ، وحدوث السكون ثابت بدلالة انعدامه بوجود الحركة ؛ إذ القديم لا ينعدم .

وإذا لم يتصور خلو الأعيان عن الأعراض ، وأنها حادثة ، لا يتصور سبقها على الحوادث ، لأن في سبق الخلو لا محالة

وكل ما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة .

وإذا كان حادثا كان مسبوق العدم ، وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوى في العقل إمكان وجوده وعدمه ، فلا بد من مخصص يخصص أحد الجائزين على الآخر ، ويجب أن يكون المخصص واجب الوجود لا جائز الوجود ، لأنه لو كان جائز الوجود لاحتاج إلى مخصص ، وذلك لآخر إلى أن يتسلسل ، أو ينتهي إلى من هو واجب الوجود ، وهو الصانع جل جلاله^(٢) . هذا هو دليل الماتريدية .

وهو - كما ترى - دليل الحدوث الذي استعمله المعتزلة والأشعرية ، والخلاف بينهم هو في بعض العبارات ، والمتكلمون عندما يستدلون بهذا الدليل لا يجدون الطريق أمامهم سهلا معبدا ، بل يجدون المعارضة في كل نقطة .

إنهم يجدون المعارضة في تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض فقط ، ثم يجدون المعارضة في إثبات الجوهر الفرد ، وفي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وتكاد هذه القضية الأخيرة تكون من أكثر القضايا جدلا بين الفلاسفة والمتكلمين مع قضية الجوهر الفرد لأن الفلاسفة لا ينكرون أن الحركة بالشخص حادثة

(١) نفسه ص ٣٥ ، ٣٦

(٢) نفسه ص ٣٦ - ٣٧

وقد يسلمون بأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض إذا سلموا المتكلمين تعريفهم للجوهر .

والكن الذي لا يسلمونه المتكلمين هو أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ لأنهم إن أرادوا ما لا يخلو عن حادث ، شاهد فهم صادقون ، وأما ما لا يخلو عن جنس الحادث فلا يسلم لهم أنه حادث .

يقول ابن رشد في تهافت التهافت :

« وأما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً؟ وهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية ، وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها ، أى لا أول لها ولا آخر ، وذلك هو واجب عند الفلاسفة ، (١) .

فعند الفلاسفة ما من حركة إلا وقبلها حركة ، وهكذا ، وليس باطلا عنهم أن تكون هناك حركات لا نهاية لها .

من هنا نجد المتكلمين يستدلون على بطلان الدور والتسلسل .

وهكذا نجد دليل المتكلمين يعترض عليه في أكثر من نقطة .

والمتكلمون يدافعون عن دليهم .

ولا شك أن المتكلمين استطاعوا أن يدافعوا عن دليل الحدوث .

وعلى فرض أن الفلاسفة استطاعوا أن يأتوا بالاعتراضات القوية

وبخاصة فيما يتعلق بالجوهر الفرد وعدم بقاء العرض زمانين .

نقول إذا كان الفلاسفة استطاعوا أن يظهروا بمظهر القوة في الاعتراض

فإنهم لم يستطيعوا أن يظهروا بنفس هذه القوة عند الاستدلال على قولهم بالقدم .

وجاء العلم الحديث ليقف مع المتكلمين في قولهم بحدوث العالم .

(١) ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ط بيروت .

حيث إن الأبحاث العلمية الحديثة أثبتت حدوث المادة .
إذ تدلنا الكيمياء على أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء .
ولكن بعضها يسير نحو الزوال بسرعة كبيرة ، والآخر بسرعة ضئيلة .
وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية ، ومعنى ذلك أيضا أنها ليست أزلية
إذ أن لها بداية .

وتدل الشواهد من الكيمياء وغيرها من العلوم على أن بداية المادة لم تكن
بطيئة أو تدريجية بل وجدت بصورة فجائية .

وتستطيع العلوم أن تحدد لنا الوقت الذي نشأت فيه هذه المواد . وعلى ذلك
فإن هذا العالم المادى لا بد أن يكون مخلوقا . وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين
وسنن كونية محددة ليس لعنصر المصادفة بينها مكان .

فإذا كان هذا العالم المادى عاجزا عن أن يخلق نفسه أو يحدد القوانين التى
يخضع لها فلا بد أن يكون الخلق قد تم بقدره كائن غير مادى .

وتدل الشواهد جميعا على أن هذا الخالق لا بد أن يكون متصفا بالعقل
والحكمة ، (١) .

إن الماديين فى كل عصر كانوا يرمون الدينين ببعدهم عن المنهج العلمى
فى كلامهم .

ولما جاء العصر الحديث ظن الملحدون أن الاكتشافات الحديثة مستقفة
فى جانبهم فى إلحادهم .

وها هى الأبحاث العلمية تنقلب عليهم وتقف ضدهم فى أخص قضاياهم وهى
« قدم المادة » .

(١) عن كتاب الله يتجلى فى عصر العلم ص ٢٧ بحث الدكتور « جون كليفاند
كوثران » .

ومما يستدل به على حدوث العالم كذلك - كما توصل إليه العلم الحديث - ذلك الانتقال المستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة بدون العكس .
ونتيجة هذا أننا سنصل إلى حالة تنعدم فيها الطاقة وعندئذ لن يكون هناك أثر للحياة في هذا الكون حيث تنتهي العمليات الكيميائية .

فلو كان العالم قديماً لانتهد طاقته من مدة طويلة .
وإذا فلا يكون بداية ، وما له بداية لا يمكن أن يكون قد بدأ نفسه .
إن ماله بداية لا بد له من مبدى هو الله سبحانه (١) .

(١) يرجع فـر هذا إلى المرجع السابق بحث « إدوارد لوتر كيسيل » .

الطريق الثاني :

طريق الفلاسفة

إذا نظرنا إلى الوجود من حيث ذاته (أى بقطع النظر عن أى شيء آخر غيره) فاما أن يكون ممكنا أو واجبا .

فإن كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود لذاته .

وإن كان ممكنا فانه لا يكون وجوده لذاته ؛ لأن الممكن ليس له من ذاته وجود ولا عدم .

وما دام وجوده ليس لذاته ، فهو يحتاج في وجوده إلى غيره ولا يمكن أن يمر الأمر إلى غير نهاية .

يقول الفارابي في ذلك :

إن الموجودات على ضربين :

أحدهما : إذا اعتبر من حيث ذاته لم يجب وجوده ويسمى : ممكن الوجود .

والثاني : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى : واجب الوجود .

وإذا كان ممكن الوجود ، إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، ولا غنى بوجوده عن هلة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره .

فيلزم من هذا أنه لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره .

وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، وإما أن يكون في وقت دون وقت .

والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلانهاية في كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور .

بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب ، وهو الموجود الأول . . .

فالواجب الوجود متى فرض غير موجود ، لزم منه محال ، ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء،^(١) .

وابن سينا يسير في نفس اتجاه الفارابي ولكنه يفصل ما أجمله .

فيبين أن كل موجود إذا نظر إليه من حيث ذاته فاما أن يكون واجبا أو ممكنا والممكن في ذاته ليس له من ذاته وجود بل، وجوده من غيره، هذا الغير: إما واجب أو ممكن فان كان ممكنا نقلنا الكلام إليه، وهكذا. ومحال أن يتسلسل، وعلى فرض التسلسل فان السلسلة، كلها ممكنة تحتاج إلى علة خارجة عنها والخارج عن الممكنات واجب .

يقول ابن سينا :

« كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره .
فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، أو لا يكون .
فان وجب فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم ،^(٢) .
والثاني أي الموجود الذي لا يجب له الوجود من ذاته هو الممكن .
ولذلك يلخص ابن سينا الأمر بقوله .

فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته^(٣) .

والممكن لا وجود له من ذاته فهو في حاجة إلى علة هي غيره .
هذا الغير إما أن يكون واجبا أو ممكنا فان كان ممكنا نقلنا الكلام إليه
فإما أن يدور وهو محال أو يتسلسل إلى غير نهاية كما تقدم .

(١) عيون للسائل ص ٤ ط السلفية .

(٢) الإشارات ص ١٩ القسم الثالث .

(٣) نفسه ص ١٩ .

يقول ابن سينا في الإشارة .

ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من هدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته .

فوجود كل ممكن هو من غيره ، (١) .

ثم يقول في التنبيه :

د إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها (٢)

فهو هنا يرى أن كل واحد من السلسلة محتاج فهو ممكن فالسلسلة كلها ممكنة وهنا ديين أن سلسلة الممكنات - على تقدير وجودها - محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به ، (٣) ،

يتضح لنا إذا الفرق بين دليل المتكلمين على وجود الله ودليل الفلاسفة .

ذلك أن دليل المتكلمين - كما قلنا من قبل - يبدأ باثبات حدوث العالم ، وأما دليل الفلاسفة فانه لا ينظر إلى هذه الناحية .

فالموجودات كلها - ما عدا الله سبحانه - ممكنة وإمكانها محتاج إلى غيرها في وجودها ، وغير الممكن هو الواجب بذاته ، لأن الواجب بغيره ممكن من حيث ذاته واحتياجها ثابت سواء أكانت قديمة أم حادثة لأنه لا مانع عندهم أن يكون الشيء قديما بالزمان - أي لا أول لوجوده - حادثا بالذات - أي محتاج إلى غيره في وجود وقد تقدم هنا (٤) .

(١) نفسه ص ٢٠ (٢) نفسه ص ٢١ (٣) شرح الإشارات ص ٢١

(٤) ارجع إلى ص ٣٣٩ - ٣٤٠ من هذا البحث وابن رشد يتهم فلاسفة المسلمين

أنهم أخذوا دليل الإمكان عن المتكلمين كما سيأتي ص ٣٦٢ .

الطريق الثالث :

طريق الصوفية

رأينا المتكلمين والفلاسفة كل منهما ينظم دليلا يصل به إلى وجود الله سبحانه وهذا هو طريق العقل ، ولكن هذا الدليل العقلي لا يقوم إلا على مسلمات يبنى عليها ، هي بالنسبة له كالأسس التي يقوم عليها البنيان .

وإذا فإذا يكون الأمر لو أتى الشك على هذه الأسس ؟
هذا هو ما أصاب الإمام الغزالي .

وأصبح تلس العلاج عند العقل ضربا من المستحيل .
ولكن الإمام الغزالي عاد إلى حالته الصحية من جديد وشفاه الله وهو يقول :
«وَعَادَتِ النَّفْسُ إِلَى الصَّحَّةِ وَالْإِعْتِدَالِ ، وَرَجَعَتِ الضَّرُورِيَّاتُ الْعَقْلِيَّةُ ، مَقْبُولَةٌ ، مُوثِقَاتُهَا ، عَلَى أَمْرٍ وَيَقِينٍ .»

ثم يقول :

«وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِنَظْمٍ دَلِيلٍ ، وَتَرْتِيبٍ كَلَامٍ ، بَلْ بَنُورٌ قَذَفَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الصَّدْرِ . وَذَلِكَ النُّورُ هُوَ مُفْتَاخُ أَكْثَرِ الْمَعَارِفِ .»

فمن ظن أن الكشف موقف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ، (١) .

والصوفية في وصفهم طريق المعرفة يرون أن الإنسان بعد التصفية التي يقوم بها يرى الأشياء مباشرة ، فكيف يحتاج إلى دليل عليها وهو يراها .
ويقول في ذلك :

« قَدْ تَهَبَ رِيَّاحُ الْأَلْطَافِ ، وَتَنَكَّشَفَ الْحِجَابُ عَنْ أَعْيُنِ الْقُلُوبِ فَيَنْجَلِي

(١) للنقذ من الضلال ص ٧٩ تحقيق فضيلة الإمام الأكر الدكتور عبدالحليم محمود

ط سادسة .

فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ، (١).

كما يقول :

« وإذا تولى الله أمر القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ،
وانشرح الصدر . وانكشف له مر الملكوت ، وانتشع عن وجه القلب
حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية ، (٢) .

والإمام القشيري يفرق بين الشريعة والحقيقة عندما يقول :

الشريعة أمر بال التزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، الشريعة أن
تعبده ، والحقيقة أن تشهده ، الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما
قضى وقدر ، (٣) .

هذا هو رأى الصوفية في المعرفة :

ولكن الذى يهنا أكثر هو رأى الإمام الغزالي لأنه خرج من شكه
بالمعرفة الإشرافية فكأنه أدرك الحقيقة مباشرة بدون دليل .
وهذا هو النص في موضوعنا .

ومهما كان الهجوم على هذا الطريق من البعض إلا أن الأغلبية منهم
لا ينكرونها .

فابن رشد في كتابه مناهج الأدلة يبين المناهج فى الاستدلال على وجود
الله عند المتكلمين وغيرهم فإذا ما وصل إلى منهج الصوفية كان رأيه فى طريقهم
أنها على فرض وجودها ليست عامة للناس بما هم ناس .

وقد تقدم (٤) قول شارح العقائد العنصرية فى إدراك صفات الله سبحانه
- زيادتها وعدم زيادتها - وأن هذا يرى فيه البعض أنه لا يدرك إلا بالكشف .

وإن سينا لا ينكر هذه الطريقة بل يأتى بالحجة تلو الحجة على صحتها (٥) .

(١) الأحياء ص ١٣٧٦ ط لجنة نشر الثقافة الإسلامية (٢) نفسه ص ١٣٧٧ .

(٣) عن كتاب الإمام القشيري د . إبراهيم البسيوني ص ٣٠٤ ط مجمع البحوث

الإسلامية . (٤) ص ٣٢٢ من هذا البحث . (٥) ارجع فى ذلك إلى الجزء

الرابع من الإشارات ح ٤ تحقيق د سليمان دنيا .

وانظر إليه حين يرى أن العارف يصل إلى حال لا يرى فيها شيئاً غير الله،
يقول :

ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط^(١) .
وبذلك ترى أن جميع طوائف المسلمين تكاد تجمع على هذه الطريقة .
ولكن نسأل لماذا لم يقتصروا عليها ؟

والإمام الغزالي يأتينا بالسبب في ذلك حين يقول :
وأما النظر وذوو الاعتبار فلم ينكروا هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه
إلى هذا المقصد على الدور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، ولكن
استوعروا هذا الطريق ، واستبطثوا ثمرته ، واستبعدوا استجماع شروطه
وزعموا أن محو العلائق إلى هذا الحد كالمعذر ، وإن حصل في حال فثباته
أبعد منه ، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب^(٢) ...
فكان المفكرين عندما تركوا طريق الإشراف لم يكن لإنكارهم له
ولكن لاستصعابه .

تعقيب

هذه هي الطرق في معرفة وجود الله سبحانه ، عند العقليين - متكلمين وفلاسفة - والإشراقيين وإذا بدأنا بالتعقيب على طريق الصوفية فإن رأي أنه لا يمكن إنكاره ، فإنه واقع مشاهد عند كثير .

ولكن أكثر الصوفية أنفسهم عندما يقولون به - هذا الطريق لا ينكرون غيره من الطرق .

هذه نتيجة بحثي عند من عرفت من الصوفية فالإمام الغزالي يعترف بالطرق الأخرى ولكنه يرى طريق الإشراق مشاهدة المطلوب وهذه هي المعرفة الحقيقية^(١) .

والإمام القشيري يقول بنوعين من المعرفة: الأولى في البداية ويعتمد على العقل والآخر في النهاية ويعتمد على الشهود^(٢) .

وأما عن طريق الفلاسفة فإنها قد تنفع مع من يعرف اصطلاحاتهم ولكن كم من الناس يطبق هذا الطريق ، وابن رشد وهو من الفلاسفة لم يرض عن طريقهم ويرى أنهم كانوا متأثرين بالمتكلمين في الاستدلال على وجود الله بالممكن والواجب^(٣) .

وأما بالنسبة للمتكلمين فإن طريقهم كان وليد النقاش ، وهم ما أقاموا علم الكلام إلا لإثبات العقائد الدينية على الغير^(٤) وأما تحصيل العقيدة فإنه يكون من الكتاب والسنة .

(١) ارجع إلى ص ١٣٧١ من الاحياء .

(٢) ارجع في ذلك إلى الإمام القشيري : د ابراهيم بسيوني ص ٣٠٤

(٣) ارجع إلى تهافت التهافت ص ٢٧٦ ط بيروت

(٤) ارجع في ذلك إلى اللواقف عند تعريفه لعلم الكلام .

يبقى بعد ذلك طريق الفطرة .

وأنا هنا مع الشهرستاني في تعليقه على طرق المتكلمين حين يقول :

وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية ، من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات .

فيرغب إليه ، ولا يرغب عنه . ويستغنى به ، ولا يستغنى عنه . ويتوجه إليه ، ولا يعرض عنه . ويفزع إليه في الشدائد والمهمات ، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ، والحادث إلى المحدث .

وعن هذا كانت تعريفاته الخلق سبحانه ، في هذا التنزيل ، على هذا المنهاج .
« أمن يجيب المضطر إذا دعاه ، .

أمن ينجيكم من ظلمات البر والبحر .

أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والأرض .

وعن هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم :

خلق الله تعالى الخلق على معرفته فاحتالهم الشيطان عنها .

فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج ، وذلك الاحتيال من الشياطين هو تسويله [هكذا] الاستغناء ، ونفى الاحتياج .

والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها عن تسويل الشيطان فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وما كان له عليهم من سلطان .

وقال [تعالى] « فذكر إن نعمت الذكرى سيذكر من يخشى ، ،

وقوله : « فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى ، .

ومن رحل إلى الله قربت مسافته حيث رجع إلى نفسه أدنى رجوع فعرف

احتياجه إليه في تكوينه ، وبقائه ، وتقلبه في أحواله ، وأنحايه ، ثم استبصر
في آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملوكوت ،
لا بالملكوت عليه :

« أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .
عرفت الأشياء بربي ، وما عرفت ربي بالأشياء .
ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ، ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة
لم يخف من حط .

فثبت بالدلائل والشواهد أن العالم لا يتعطل عن الصانع الحكيم القادر
العليم سبحانه وتقدس^(١) .

هذا هو رأي الشهرستاني ، وعلى ما اعتقد هو أصدق تصوير لرأي الشرع
في هذه المسألة وقد سبق^(٢) أن قلنا رأيه في هذا .

ولكن الفرق أن ما سبق كان بياناً لأصل مسألة إثبات الصانع وأنها
ليست من النظريات .

وأما ما قلناه عنه هنا فإنه كان تعقياً بعد أن ذكر أن المتكلمين دليلين
في إثبات الصانع .

وهو هنا يأتي بأقوى حجة على أن دليل الفطرة هو الدليل .
وذلك حين يقول عن الإنسان .

« فإن احتياجه نفسه أوضح له من احتياجه الممكن الخارج إلى الواجب » .
وسيكون دليل الفطرة هذا هو أقوى دليل ، الوجدانية كما سيأتي إن شاء الله^(٣)
والشهرستاني يقول عن مهمة الرسل :

« إنهم مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها عن تسويل الشيطان » .

(١) نهاية الإقدام ص ١٢٥ - ١٢٦

(٢) ارجع إلى ص ٢٤٦ - ٢٤٨ من هذا البحث .

(٣) ص ٢٧٦ من هذا البحث .

وبما جاءنا عن طريق الرسل في هذه الناحية^(١) قوله تعالى :

« إنا كل شيء خلقناه بقدر » .

والمراد منه - كما يقول البيضاوي - إنا خلقنا كل شيء مقدرا مرتبا على مقتضى الحكمة :

كما يقول تعالى « وكل شيء عنده بمقدار » .

أى يقدر لا يجاوزه ولا ينقص عنه .

هذا هو ما جاء في القرآن الكريم تنبيها للفطرة من ناحية النظام الموجود في العالم، وأن كل شيء إنما هو لحكمة قد ندركها وقد نفعل عنها لتبقى حتى تكتشفها أجيال آتية .

وكل الكتب التى ألقت حديثا قائمة على المنهج العلمى فى استدلالها على وجود الله إنما تشرح حكمة الخلق وأنه لا يمكن أن يكون هذا الكون العجيب وليد الصدفة .

فكأنها - ولو لم تقصد - تشرح ما جاء فى القرآن الكريم .

فقد قال هؤلاء العلماء :

إن الفرصة لا تنبأ عن طريق المصادفة لتكوين جزئ بروتينى واحد إلا بنسبة ١ إلى ١٦٠ أى بنسبة ١ إلى رقم عشرة مضروبا فى نفسه ١٦٠ مرة وهو رقم لا يمكن النطق به ، أو التعبير عنه بكلمات ،^(٢) .

إن هذا العالم الذى نعيش فيه قد بلغ من الإتقان والتعقيد درجة تجعل من المحال أن يكون قد نشأ بمحض المصادفة . إنه مليء بالروائع والأمور المعقدة التى تحتاج إلى مدبر ، والتى لا يمكن نسبتها إلى قدر أعمى .

ولا شك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظواهر هذا الكون المعقدة .

(١) القرآن الكريم أحيا الفطرة من عدة نواح ونحن نختار ناحية من هذه النواحي هى الحكمة الموجودة فى الخلق .

(٢) الله يتجلى فى عصر العلم بحث « فرائك ألن »

وبذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده .
« فالتوازن الذى خلقه الله فى سائر مظاهر الطبيعة يعتبر من النوع الدقيق .
وقد تؤدي أية محاولة للتدخل فيه إلى أضرار بالغة .

ولذلك ينبغى أن يترىث الناس قبل أن يقدموا على أية محاولة لتعديل موازين الطبيعة ، فذكاء الإنسان أقل من أن يحيط بحكمة الخالق ، (١) .
« إننى أعتقد فى وجوده سبحانه ؛ لأننى لا أستطيع أن أتصور أن المصادفة وحدها تستطيع أن تفسر لنا ظهور الالكترونات ، والبروتونات الأولى أو الذرات الأولى أو العقل الأول .

« إننى أعتقد فى وجود الله لأن وجوده القدسى هو التفسير المنطقي الوحيد لكل ما يحيط بنا من ظواهر هذا الكون التى نشاهدها ، (٢) :

لو كان الهواء أرفع كثيرا عما هو ، فإن بعض الشهب التى تحترق الآن كل يوم بالملايين فى الهواء الخارجى ، كانت تضرب فى جميع أجزاء الكرة الأرضية وهى تسير بسرعة تتراوح بين ستة أميال وأربعين ميلا فى الثانية ، وكان فى إمكانها أن تشعل كل شئ قابل للاحتراق .

ولو كانت تسير ببطء رصاصة البندقية لارتطمت كلها بالأرض ، ولكانت العاقبة مروعة .

أما الإنسان فإن اصطدامه بشهاب ضئيل بسرعة تفوق سرعة الرصاصة تسعين مرة كان يمزقه إربا من مجرد حرارة مروره ، (٣) .

وربما كان أهم ما يجب التحقق منه بالنسبة للنجوم قبل أى شئ آخر هو تعقيدها ، وعدم وجود سحر بها . فهى تعمل فى إطار قوانين كيميائية وفيزيائية محددة ، تماما مثل الأرض والشمس . كما أننا نسير مع كل ما حولنا على نفس هذه القوانين .

(١) نفسه بحث جون وليام كلوتس (٢) نفسه بحث « ايرفينج وليام نوبلوتش

(٣) العلم يدعو للإيمان ص ٦٥ - ٦٦ ط سادسة .

والكل ما يحيط بنا ، من الذرة إلى الكون خطوط نظام ثابت ،
وأسباب محددة .

فكل شيء يتبع قواعد علمية تفهم بعضها فقط وليس جميعها^(١) .
إن كون الإنسان في كل مكان ومنذ بدء الخليقة حتى الآن قد شعر بحافز
إلى أن يستنجد بمن هو أسمى منه وأقوى وأعظم يدل على أن الدين فطرى
فيه ، ويجب أن يقر العلم بذلك .
وسواء أحاط الإنسان صورة محفورة بشعوره بأن هناك قوة خارجية
للخير أو الشر أم لم يفعل فإن ذلك ليس هو الأمر المهم . بل الحقيقة الواقعة
هى اعترافه بوجود الله ،^(٢) .

وبعد فهذا ما جاءنا عن طريق القرآن الكريم وصدقه العلم الحديث .
وهذه النصوص التى جئت بها هى لغير مسلمين ، ولكنك تقرأها وتقرأ
ما جاء فى القرآن الكريم فتؤمن بأن كتاب الله هو خير طريق للهداية .
وكلما تعمق الإنسان فى الدراسة زاد إيمانه بهذا .
وابن تيمية يبين أن الإنسان - مع القرآن والسنة - لا يحتاج إلى شيء بعدهما .
« وأن فى القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل
التي تستحق أن تكون أصول الدين »^(٣) .
ولذلك يعترض على الفلاسفة والمتكلمين فى مناهجهم^(٤) .

(١) قصة للكون عجب وبهاء تأليف « كليفورد د . سيباك » ترجمة د . عبد القوى
زكى عياد مراجعة د . جمال الفندى ص ٨ .

(٢) العلم بدعو للإيمان ص ٢٠٢

(٣) درء تعارض العقل والنقل ص ٣٨ ج ١ ق ١

(٤) إرجع فى ذلك إلى المصدر المذكور فى أكثر من موضع .

ولكن إنصافا للمتكلمين نقول :
لأنهم لم يهتموا بما جاء به القرآن الكريم ، ومراجعة التفاسير التي كتبها
متكلمون يكشف عن هذا .
ولنضرب مثلاً لذلك بتفسير الكشاف للزمخشري (معزلى) والتفسير
الكبير للرازي (أشعري) .
في هذين التفسيرين نجد الوقوف باخلاص عند كل آية تدعو إلى التأمل
في حكمة الله وأنه لم يخلق شيئاً عبثاً .
ولكن كثرة الجدل كانت هي السبب في هذه المسائل التي امتلأت بها كتب
علم الكلام وربما لو عشنا ظروفهم لقلنا ما قالوا .
أما قول الأشاعره بالجواهر الفرد والعرض والخلق المستمر فإنه برغم
ماوجه إليه من نقد فإن رأيهم لا زال له أنصاره من الفلاسفة الإسلاميين .
يقول محمد اقبال تعقيباً على مذهب الأشعرية في الأمور المذكورة .
ولقد أصبح واجباً على علماء المسلمين فيما يقبل من الأيام أن يعيدوا بناء
هذه النظرية العقلية البحتة ، وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذي
يظهر لنا أنه متجه في الاتجاه نفسه (١) .

البَابُ الرَّابِعُ

الوحدانية

تمهيد

الوحدانية هي الهدف الاساسى للإسلام ، فما دام الإنسان أصبح موحداً فإن الباب إلى السمو سيصبح مفتوحاً أمامه . والمراد بالسمو هنا السمو الحقيقى الذى يليق بالإنسان ، وليس السمو المادى الذى يتطلع إليه من لم يفهم رسالته فى الحياة .

إن الإنسان إذا ما أصبح موحداً فإنه يكون بذلك قد ابتعد عن كل الرذائل وتحلى بكل الكمالات التى تليق بالإنسان . لن يذل نفسه لغير الله . ولن يتوكل إلا على الله ، ولن يخاف إلا من الله ، لا تحزنه المصيبة ولا تبطره النعمة .

وقد تقدم لنا أنه لا يوجد توحيد خالص فى غير المسلمين ؛ حيث إن الأديان الإلهية قد بدلتها أصحابها . وما دام الله سبحانه قد أنعم على المسلمين بهذه النعمة فإن واجبهم أصبح هو إنقاذ البشرية مما تردت فيه من الشرك .

والقرآن الكريم قد هاجم الشرك فى كل زاوية من زواياه ، وآتت المعركة ضد الشرك ثمارها والحمد لله .

وعلى هدى القرآن الكريم سار المسلمون ، حيث أجمعوا على التوحيد ولكنهم اختلفوا فى المنهج

وفى هذا الباب سنعرض لمنهج القرآن الكريم ثم المحدثين من المفكرين ثم المتكلمين ثم الفلاسفة ثم للوحدانية فى التوراة والإنجيل .

والسبب فى هذا الترتيب أن منهج القرآن يقدم طبعاً . ثم إن المحدثين أشد ارتباطاً بما جاء فى القرآن الكريم حتى ولو لم يطلعوا عليه ، كما سيتبين ولذلك جعل رأى المحدثين مع القرآن الكريم فى فصل واحد .

بعد ذلك يكون بيان وجه نظر المتكلمين باعتبارهم أسبق فى الزمن من الفلاسفة .

ثم الفلاسفة بعد ذلك - معهم في فصل واحد - لأن كلامن الفريقين يعتمد على العقل .

ثم الفصل الأخير عن الوحدةانية في التوراة والإنجيل ليتين المسيحيون واليهود أن المسلمين عندما ناقشوا كانوا يدافعون عن قضية أجمعت عليها الديانات السماوية .

والتوراة والإنجيل برغم أنهما بدلا لازالا - مع ذلك - يشتملان على أدلة التوحيد .

الفصل الأول

في القرآن الكريم

دعا القرآن الكريم إلى التوحيد^(١) وجعله الأساس الأول الذي يقوم عليه الإسلام .

ولكن القرآن الكريم نزل والعالم كله يكاد ينضوي تحت لواء الشرك .
ومن هنا كانت المعركة طويلة بين التوحيد والشرك .
والقرآن ينتقل في تلك المعركة من نقطة إلى نقطة ليقتضي على كل أنواع الشرك ويبدأ بالمسلمات عند الخصم عندما يتناول قضية الخلق ويبين أن الخصم يقر بأن هذا من فعل الله وحده .

فالله هو خالق السموات والأرض، وهو خالق الإنسان، وكل المخلوقات .
المشركون يقرون بهذا ولا ينكرونه ،
يقول تعالى :

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ،
ويقول سبحانه .

« ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ، .

بذلك ينتج أن قضية الخلق لا نزاع فيها وأنه لا يوجد من يدعى أن الله شريكاً في الخلق .

وما دما قد وصلنا إلى هنا فإن الانتقال إلى القضية الأخرى - وهي قضية عدم المماثلة بينه سبحانه وبين غيره - يصبح سهلاً .

(١) من الواضح أن التوحيد هو عقيدة الأنبياء جميعاً فما من نبي إلا وكانت كلمته الأولى لقومه (اعبدوا الله ما لكم من إله غيره) .

فما دام هناك خالق ، وهنا مخلوق ، والمخلوق لا يمكن أن يكون خالقا .
تقول مادام ذلك كذلك فإنه لا يمكن أن يكون هنا وجه شبه بين الخالق
والمخلوق فهما لا يشتركان في شيء ولا يتشابهان في شيء .

ومن هنا يكون هذا الاستفهام الإنكارى الذى يحمل التوبيخ وذلك حين
يقول تعالى :

« أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ،

وختامه تعالى « الآية بقوله « أفلا تذكرون ، يفيد أن عدم المشابهة بين
الخالق والمخلوق من الأمور البديهية التى كان يجب ألا تغيب عن أذهانكم وحتى
بعد أن غطت أبصاركم غشاوة التقليد لا تحتاجون إلى كبير مشقة فى إدراك
أنكم مخطئون حين أشركتم مع الله مخلوقا من مخلوقاته .

ولكن الواقع أنه قد تغلب الشرك وأصبح غير المعقول مألوفاً والحق
مستغرباً .

فلو وجد الناس شركا لما تساءلوا ، ولكن لو وجدوا من يدعو إلى التوحيد
أعدوا ذلك من العجائب وقالوا كما جاء فى القرآن الكريم عنهم .
« أجعل الآلهة إلها واحداً إن هذا الشيء عجاب ،
وعجبهم أسبابه كثيرة هى فى الوقت نفسه أسباب الشرك .

• • •

وأسباب الشرك كثيرة وتختلف من أمة إلى أمة والمتبع للقرآن الكريم ،
ولما قلناه فى الباب الخاص بالاديان يجد هذه الأسباب .

ونحن الآن نجعلها فيما يأتى .

أولا: تقليد الآباء ، وتقليد الآباء^(١) قد سيطر حتى سدد عليهم كل منافذ التفكير

(١) ارجع مع هذا إلى ص ١٤ وما بعدها من هذا البحث لمعرفة أسباب عبادة الأصنام

فلم يعد عقل يفكر ولا أعين تبصر ولا أذن تسمع ، وهم إن أبصروا أو سمعوا كما يظنون ، فإنما شأنهم الوقوف عند الظاهر دون النفاذ إلى ما وراءه ، وهو ما يفترق فيه الإنسان عن الحيوان فكانهم لم يسمعوا ، ولم يبصروا ، ولذلك وصفهم الله سبحانه بأنهم كالأنعام بل هم أضل لأن الأنعام أدركت ما فيه نفعها ، أما هم فلا .

ما سبب كل هذا الذي أصابهم ؟
لأنه تقليد الآباء ؛ جر عليهم كل أنواع البلاء ؛ من العناد وغيره وكانت النتيجة أنه سد عليهم منافذ التفكير .

ثانياً^(١) هل الإله الواحد يمكن أن يكون موجدا لكل ما في الكون من الموجودات على ما فيها من تناقض ظاهر — كما يزعمون — حيث فيها الخير والشر والنور والظلمة . . إلخ .

ثالثاً^(٢) لو قلنا بالله واحد فهل يمكننا أن نصل إليه مباشرة بدون وسيط وهل تشغله بهذه المسائل الحقيرة التي يمكن أن تقوم بها الآلهة الصغار .

رابعاً بعض المعجزات التي ادهشتهم عندما قصروا نظرهم على من جرت على يديه ولم ينتقلوا إلى من أجراها على يدي واحد من خلقه وذلك كالنصارى .

خامساً : النتائج التي مستترتب على التوحيد كانت مخيفة بالنسبة لهم .
إن التوحيد هو القول بالإله الواحد ، هو الله سبحانه ويتبع ذلك مباشرة أن كل ما عدا الله هو عبد له ، لا فرق بين واحد وواحد أى المساواة بين الناس .

(١) هذا ما تقوله الشنوية الذين قالوا بإله للخير وإله للشر ارجع إلى ص ٤٨ وما بعدها من هذا البحث (الأديان في فارس) .

(٢) ارجع في ذلك إلى الدين في أفريقيا ص ٣ وما بعدها وإلى عبادة الأصنام عند العرب ص ١٤ وما بعدها من هذا البحث .

وهذا هو الذى كان يخيف الكثير ، بل كان العقبة فى سبيل تركهم عبادة الآباء إلى عبادة الله .

هذه هى بعض أسباب الشرك :

وعما زاد الأمر صعوبة أن المشركين لم يكونوا على استعداد لأن يتفكروا - كما تقدم - كما لم يكونوا على استعداد أن يتركوا ما هم عليه لو تفكر وعرفوا^(١)

ومن هنا كانوا - كما قال الله سبحانه عنهم - يتواصون بعدم ترك الآلهة قال تعالى :

« وانطلق الملائمة منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هذا الشئ يراد ، وبذلك فإن التوحيد الذى هو فطرة فطر الله عليها النفوس أصبح من الأمور الغامضة التى تحتاج إلى ما يحلها .

والقرآن الكريم يأخذ بيد الناس إلى التوحيد بنوعين من الدفاع : أحدهما عام ضد كل شرك .

والثانى خاص بنوع نوع من الشرك .

أما النوع الأول فيتمثل فى :

(١) إيقاظ الفطرة :

إن الناس لو رجعوا إلى الفطرة السليمة لوجدوها تنطق بالتوحيد . وقد تقدم - على لسان الشهرستانى - أن الفطرة هى التى تنطق بوجود الصانع .

وهنا كذلك نقول - أخذنا من القرآن الكريم - إن الفطرة التى لم تـدنس تنطق بوحدة الصانع .

(١) أرجع فى ذلك إلى ما تقدم وبخاصة ص ١٦ ، ١٧ من هذا البحث .

وحتى بعد أن تدنس . فإنها عندما تصدمها النازلة يزول عنها ما غشيها لترجع إلى صفائها ، فتذكر الله وحده .

وهنا نأتي بآية ذكرها الشهرستاني في إثبات الصانع لنقول : إنها منطوق الفطرة بالتوحيد .

قال تعالى :

« وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه . » وقد تقدم (١) أن المراد منها :

ذهب عن خواطركم كل من تدعونه في حوادثكم إلا إياه وحده ، فإنكم حينئذ لا يخطر ببالكم سواه ، فلا تدعون لكشفه إلا إياه .

إن الفجأة أزلت العرض وأظهرت حقيقة الجوهر . والعرض هو الشرك .

ومثل هذه الآية قوله تعالى :

« حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين ، » .

هنا نجد شدة الخوف قد أزلت عارض الشرك وأظهرت صفاء الفطرة . كالصدأ الذي غطى المعدن فإنه يزول عند ملاقة النار ، وما دامت الفطرة على التوحيد فإن القرآن الكريم يدعو الناس إلى تخليصها عما أصابها من أدران الشرك .

(ب) التنسيق الموجود في الكون .

(١) ص ٣٤٨ من هذا البحث .

لو كان هناك مجموعة من الناس يقومون بأعمال متعددة ولكن هذه الأعمال — برغم تعددها — ترمى إلى هدف واحد .

فلو أنك رأيت هذا لأدركت على الفور أن هذه المجموعة يحكمها فكر واحد، كما لو رأيت جيشاً بعضه يحمل المياه وبعضه يجلب الأسلحة وبعضه يحارب وبعضه يحمي الظهر وهكذا وكل واحد من هؤلاء يقوم بعمله تحت مظلة المجموع ، فحامل الماء يسقى المحارب والمحارب ، يحمي الساقى . . .

إنك عندما ترى هذا الجيش هكذا تحكم بأنه تحت قيادة قائد واحد .

لأنك رأيت مجموعة كل عضو فيها يعرف طريقه ومهمته المكتملة المهمة الآخرين ، فهو لا يتصادم مع الآخرين ، ولا ينفصل عنهم .

وما من عضو في مكان إلا ولو جوهده في هذا المكان حكمة إن غابت عن بعض الأفراد فهي في فكر القائد .

أما لو رأيت مجموعة متدبرة هذا في واد وذاك في واد آخر ، ليست هنا وحدة تجمعها لا في السير ولا في الهدف كل واحد منهم يعمل عملاً ليس بينه وبين الآخرين رابطته تتصادم في سيرها وتتنافر في أهدافها .

ولا تستطيع أن تعرف حكمة في وجود هذا هنا بالنسبة لوجود ذاك هناك .

إنك حين ترى هذه المجموعة تحكم مباشرة بأنها لا قائد لها ، وإن كان لها قائد فهم قادة لا واحد .

هذه المعاني الذي أخذناها من هذا المثل الذي ضربناه نجدها بارزة في القرآن الكريم في استدلاله على الوجدانية .

اتجه إلى أى زاوية من زوايا الكون مستجد ما فيها مرتبطاً بما في الزاوية الأخرى مهما ابتعدت المسافة أو تشابكت الطرق .

إن هذه الطرق على كثرتها وتشابكها لا تتصادم مع أن السائرين أو المسيرين

- إذا أردنا الدقة - لا يعقلون ولا يفكرون ، وعلى فرض أنهم فكروا فإن تفكيرهم لن يتعدى الدائرة المحيطة بهم .

خذ مثلاً على هذا ، النجوم ، وإليك لمحة عنها .

« تبلغ مجرتنا ، أى مجرة سكة التبانة من القطر ١٠٠٠٠٠ سنة ضوئية وتحتوى على ١٣٠ بليون نجم تقريباً .

وهناك أكثر من بليون مجرة أخرى فى متناول مدى رؤية مناظيرنا :
وبينما يعتقد بأن أبعد الكوازارز^(١) يوجد على مسافة ١٠ بليون سنة ضوئية منا، نجد أن المجرات تبدأ فى الاضمحلال عند حوالى خمسة بلايين سنة ضوئية وهذا ما يعتبر من الناحية النظرية حداً ما نراه من الكون .

فإلى أى مدى يمكن أن يكون الكون ممتداً . وكم عدد ما يحتمل أن يوجد به مجرات ؟

سؤالان لا توجد وسيلة لمعرفة الإجابة عليهما :

وإذا كان أبعد الكوازارز موجود حقيقة على بعد ١٠ بليون سنة ضوئية منا ، فإن معنى ذلك بالضرورة أن الكون ممتد إلى ضعف ما يمكن رؤيته ، وأنه يوجد فى هذا الكون أضعاف أضعاف ما نراه بالمنظار من مجرات^(٢) ،

هذا ما وصل إليه العلماء حتى الآن عن النجوم والكواكب التى فى الكون وقد تتقدم الوسائل العلمية فيكتشفون أكثر وأكثر .

ومع كل هذا نرى هذه النجوم يسير كل واحد منها ، وبينه وبين الآخر نوع من الارتباط ، شعرنا به أم لم نشعر ، فهو موجود .

(١) الكوازارز جمع كوازار تظهر كاجسام صغيرة بعض الشيء ولامعة وللمعان الكوازارز بدل على منبع طاقة أقوى من أى شيء تعرفه (قصة الكون عجب وبهاء ص ١٦٧)
(٢) قصة الكون عجب وبهاء ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .

بهذا النوع من الارتباط تكون الفائدة المرجوة :

ثم هذه النجوم في سيرها لا تتصادم ولا تخرج عن الطريق الذي رسم لها .
ونرجع إلى القرآن الكريم فنستدل منه على قلنا .

فمن الطرق التي رسمت لكل نجم يقول سبحانه .

« وكل في فلك يسبحون »

وفي سورة الملك بعد أن يبين سبحانه . أن الملك بيده وأنه على كل شيء
قدير وأنه الخالق له . اذكره من الموت والحياة والسموات ... إلخ

بعد هذا يقول سبحانه .

« ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم
ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير^(١) »

وعدم التفاوت هذا إنما جاء من أن الخالق والأمر واحد الكل يسير
في الاتجاه المحدد له .

ولذلك - في سورة الأعراف - بعد أن يبين أنه سبحانه الخالق
للسموات والأرض والمسخر للشمس والقمر والنجوم .

بعد هذا يقول سبحانه .

« ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين »

(١) التفاوت الاختلاف أى هل ترى في خلقه من اختلاف (الفراء في معاني القرآن)
والتفاوت الاختلاف . وعدم التناسب ، من الفوت ، فإن كلا من المتفاوتين فات عنه
بعض ما في الآخر (البيضاوى في تفسيره) .

والفطر الشق (ج) فطور . وخسأ البصر خسئاً وخسوءاً : كل ، وأعياء .
وحسر البصر والبصر حسارة : كل ، فهو حسير (المعجم الوسيط)

(ج) تنزيه العاقل عن العبث .

إن الإنسان ميزه الله بالعقل ، وبالعقل يستطيع أن يبتعد عن العبث لأنه بعقله يمتاز بالعلة الغائية عن إرادة فهو لا يعمل عملاً إلا لغاية مادام يريد أن يبتعد عن العبث .

وعلمائونا أدركوا هذا ، ولذلك جعلوا لكل علم مقدمة تشمل ماهية ذلك العلم ، وبيان الحاجة إليه وموضوعه .
وجعلوا الشروع في العلم متوقفاً على هذه المقدمة .

ويقولون في سبب توقف الشروع في العلم على بيان الحاجة :
لأنه لو لم يعلم غاية العلم ، والغرض منه لكان طلبه عبثاً .

فالشروع في العلم فعل اختياري ، فلا بد من أن يعلم أولاً أن لذلك العلم فائدة ما ، وإلا لامتنع الشروع مطلقاً فيه .

ولا بد من تكون تلك الفائدة معتداً بها ، نظراً إلى المسئلة التي تكون للمشغلين في تحصيل ذلك ، وإلا لكان شروعه فيه وطلبه له بما يعد عبثاً عرفاً . (٢) .

إذا العاقل - لكي لا يكون عبثاً - عندما يقدم على فعل اختياري لا بد من أن يعلم الفائدة التي تترتب على ذلك الفعل وأن تكون متفقة مع التعب الذي يناله في سبيلها .

(١) العلة الغائية : ما يوجد الشيء لأجله : والغاية مالأجله وجود الشيء (التعريفات للسيد) .

والعلة الغائية علة بماهيتها العملية العلة الفاعلية ، معلولة لها في وجودها ، وهو المراد من قولهم أول الفكر آخر العمل (لباب الإشارات للرازي) فقبل الإقدام على الفعل تكون غايته علة الإقدام عليه وبعد الانتهاء منه تتحقق الغاية . وقلنا عن إرادة لأن الغاية في الحيوان غريزية .

(٢) القطب على الشمسية مع حاشية السيد .

بعد هذا نعود إلى موضوعنا فنجد أن الله سبحانه عندما ينفي الألوهية عن غيره وينهاها عن عبادة ذلك الغير يأتينا بسبب هذا الحكم .

وهو أن هذا الغير لا فائدة منه ، ولا خير فيه بحال .

وإذا فبادته عبث ، والعاقل يجب أن يتزهد فعله عن العبث .

أما بيان أن هذه الآلهة لا فائدة منها ولا خير فيها فذلك لما يأتي .

إن هذه الآلهة لا تسمع ولا تبصر ومن هذه الناحية لام إبراهيم أباه على عبادتها .

ثم إن هذه الإلهة مسخرة مأمورة لا تستطيع أن تغيب . إذا قدر لها الظهور ولا الظهور إذا قدر لها أن تغيب .

فهي تسير على حسب ما أريد لها ، لا على حسب ما تريد . وذلك كالسكوك والقمر والشمس - في قصة إبراهيم عليه السلام .

اتخذوها آلهة ولو تدبروا لعلموا أن الكائن الذي لا يستطيع أن يدفع عن نفسه ، لا يستطيع أن يدفع عن غيره .

ومن هنا عرف إبراهيم عليه السلام أن هذه الآلهة معيبة ، غير صالحة للألوهية ووجه وجهه لله الذي خلقها .

ثم يأخذ القرآن الكريم بيد البشريه ليأمرها بأن ترجع إلى نفسها عليها تعرف الحق من الباطل .

إن الإنسان ضعيف وهو في حاجة إلى من يعينه ، وله مطالب يرجوها من هو أقوى منه .

وهذه المطالب التي يرجوها : منها ما يتعلق بأصل النشأة . ومنها ما يتعلق بعمل الحياة شيئاً ما كنا ، ومنها ما يتعلق برفع الغمه وتفريج الكرب ، ومنها ما يتعلق بالإنسان ككائن له تكوين خاص ومطالب متعددة .

ثم ما يتعلق به حيث المبدأ والمعاد .

الله سبحانه وتعالى يعرض لنا هذه المطالب والإنسان يعيشها .
هذه السماء وهذه الأرض خلقهما الله مرتبطين ببعضهما من السماء المطر
ومن الأرض والنبات والإنسان ينتفع بهذا وذاك والأرض صالحة للإنسان
ولاستقراره: فليست مغمورة بالماء وليست كلها صحراء، وليست كلها جبالاً .
وماؤها ليس ملحاً كله، فلا يصلح للشرب . وليس عذبا كله فيفسد من طول المكث
ليست الأرض هكذا .

بل فيها كل ما يحتاجه الإنسان : فيها الأنهار والوديان والجبال ، وفيها
الأسباب^١ وهنا يتجه إلى من هو أقوى منه المالح والعذب . ولا يطفى أحدهما على
الآخر .

والإنسان لا يعيش حياة بلا أزمت بل كثيراً ما تراه وقد تخلت عنه كل
ليكشف ما به من ضرر .

والإنسان كائن معقد؛ حياته من نوع خاص، ليس هناك وجه للمقارنة بينه
وبين حيوان آخر ؛ فكل حيوان غير الإنسان يعيش في بيئته التي وجد فيها .

وقد وهبه الله في أصل خلقته ما يجعله لا يحتاج إلى غير هذه البيئة . فهناك
الحيوانات البحرية والبرية وهذه منها الصحراوية والقطبية . . إلخ .

وكل حيوان يعيش في بيئته ويتناسل دون ما حاجة إلى بيئة أخرى .

أما الإنسان فهو ذلك الكائن الذي أعجز الباحثين فهمه . هو ذلك الكائن
المعقد في كل شيء في مطالبه ورغباته وحاجاته .

وبذلك لا تراه يستطيع يعيش وحده، إنه يتعاون مع بني حسنه أو يتحارب
معهم . . سواء أكان هذا أم ذاك فإن النتيجة واحدة :

هو أنه لا يمكن أن يعيش إلا بالتعامل والتنقل من مكان إلى آخر .

إنه لا بد أن يسافر ، وكل مسافر لا بد أن يصادف ظلمة : ظلمة الليل
أو ظلمة البحر، أو ظلمة الغربة، حيث يفقد المرشد، والمعرفة بالأرض التي لم يرها
من قبل إذا لم يكن هناك منقذ .

والآن ما هذا المنقذ الذى ينقذه من ضلاله وينير له طريقه .
إن هذا المنقذ قد يكون فى الأرض من جبال أو أنهار أو طريق أو سهل
إن هذه الأشياء لسان حالها يقول نحن علامات على الطريق الذى تريد أياها
المسافر أن تسلكه :

ولكن هذه تنفع حيث يكون المسافر فى البر ، أما لو كان فى البحر والمياه
لا جبال فيها ولا طرق ولا أنهار فإن المسافر يحتاج إلى هاديتفق والبحر وعند
ذلك يبحث المسافر عن هاد فى مكان آخر غير الأرض وليس بعد الأرض
إلا السماء ، فكان النجم هاديه .

والإنسان مهما شغلته الحياة فهو لن يغفل عن سؤال يلازمه طول عمره
وهو . من أين وإلى أين .

إنه يسأل عن مبدئه ومعاده .

فمن المبدى ومن المعيد ومن الذى أحاط علمه كل شيء ؟
الله سبحانه وتعالى يأتينا بهذه الصورة التى يمشيها الإنسان .

ليسأل فى كل مرة من الذى يفعل هذا :

والجواب لا أحد غير الله :

وإذا كان عندكم جواب غير هذا فعليكم البينة .

وحيث لا حجة لمشرك فإن النتيجة أنه .

لا إله إلا الله .

ثانيا : الدفاع عن التوحيد ضد أنواع خاصة من الشرك ونضرب لذلك
مثلا بما يأتى .

(١) القائلون يالهيـن : أحدهما للخير والآخر للشر (١) إن القرآن الكريم

(١) ارجع الى ص ٥٢ من هذا البحث فى سبب القول يالهيـن عند الفرس .

يقضى على هذا الشرك بالقضاء على أصله ، بإبعاد العقل الإنسانى نهائياً عن هذا الميدان؛ إن الذين قالوا بشر وخير فى العالم ، حكموا عقولهم فى القول بأن هذا شر وهذا خير .

ولكن العقول — كما يخبرنا القرآن الكريم — قاصرة فى هذا الميدان؛ لأنها ليست على غاية الإدراك لمواقب الأمور .

وقصة العبد الصالح مع موسى عليه السلام نص فى هذا خرق السفينة شر بحسب النظر القريب ، خير بحسب العاقبة ،

وقتل الغلام يشير علامة الاستفهام عند موسى، ولكنه أمر لا بد من تنفيذه عند العبد الصالح .

فلو أننا أخذنا — مثلاً — حادثة السفينة ، ونقلناها إلى البيئة الفارسية لكلمات شراً فى أول الأمر خيراً فى النهاية . والنظر فى ذلك للمجموع .

وحتى لو أخذنا الأمر من وجهة النظر الشخصى فإن مصدر الكل هو الله سبحانه . قل كل من عند الله .

إلا أنه برغم — أن الله قادر على كل شيء — لا تسير الأمور بدون ضابط . فما يصيب الإنسان إنما هو كنتيجة لعمله .

كل ما فى الأمر أنه قد يكون نتيجة عمله كفر ، كالتلميذ الذى لم ينجح لأنه لم يذاكر .

وقد يكون نتيجة لسلوك الجماعة .

يقول تعالى :

« واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ،

وهذا ليس ظلماً لأن سلوك الجماعة إنما يتكون من سلوك الأفراد، فكان

على صاحب السلوك السيء أن يعدل من سلوكه ، وعلى صاحب السلوك الحسن أن يأخذ على يد السيء ، ولكن هذا وذاك لم يفعل شيئا فاستحق الجميع العقاب . كل ذلك لا يسير خبط عشواء ، وإنما يسير على حسب سنن بينها الله سبحانه يقول تعالى : « فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا » .

(ب) الدفاع عن التوحيد ضد النصرانية المبدلة (١) .

— يبين الله سبحانه أن المسيح عيسى بن مريم برىء مما نسب إليه فهو لم يقل إنه الله ولا ابن الله .

وإذا فإنهم لا سند لهم في إسناد هذه العقيدة (التثليث أو تاليه عيسى) إلى النص .

(٢) قال القرآن الكريم هذا والآنجيل ومن قبلها التوراة — كما سيأتى — شاهد على ذلك . . . والقرآن لا يحتاج إلى شاهد يشهد له . ولكن نقول هذا لمن لم يؤمن بالقرآن الكريم .

وبعد أن يسلب القرآن من المسيحيين ما يمكن أن يحتجوا به وهو النص المنزل بعد هذا يناقشهم في عقيدتهم فيبين أن المسيح لا يمكن أن يكون إلها . لأنه — كما رأوه — كان يأكل الطعام ، فهو محتاج إلى هذا الطعام احتياج الحيوان .

وأىضا فإن ظهور المعجزات على يديه لا يدل على أنه هو المؤثر ، لأنها من فعل الله سبحانه .

فمعجزة الطير وإبراء الأكمه والابرص وإحياء الموتى . كل ذلك ليس لعيسى فيها عمل ، بل الله سبحانه هو الذى أجراها على يديه .

والذين ألهوا عيسى بسبب هذا كالذين ألهوا الشمس لما رأوا فيها من فوائد فسجدوا لها ، فنبههم الله سبحانه إلى أن الحق هو السجود لخالق الشمس لا للشمس . كذلك هنا فى عيسى : الحق هو عبادة خالقه لا عبادته . وأما المعجزات

(١) ارجع إلى ص ٢٨ وما بعدها من هذا البحث .

فإنها ليست بأعظم من غيرها ؛ فإن إحياء العصا لموسى — وهم يعترفون بهذا —
أدل على القدرة من إحياء الميت ، فهل تقول كذلك بأن موسى إله .
ثم بعد ذلك . ما يقولون به من صلب عيسى هو باطل لأنه لم يقتل ولم يصلب
والداعى للصلب كما يقولون غير موجود .

لأنهم يرون أن عيسى تحمل الخطيئة عن بني البشر ، والقرآن في أكثر من
موضع يرد على هذا . فآدم أخطأ . وتاب ، فتاب الله عليه ، وعلى فرض
أنه لم يتب — وهذا مجرد فرض لأن القرآن قد جاء بأنه تاب — فإن كل إنسان
يتحمل نتيجة عمله ، والأولاد لا يؤخذون بذنب الآباء .
ثم إن مجيء عيسى بدون أب لا يجعله إلهًا ، وإلا لو كان عدم الأب يفيد
هذا لكان آدم أولى بأن يكون إلهًا ؛ لأنه بدون أب وبدون أم ، وهم
معترفون بهذا .

والحقيقة أن المسيحيين تركوا شريعتهم الإلهية وأخذوا بدلها وثنية كانت
تعم البلاد في ذلك الحين .

وبعد أن اعتنقوا الوثنية باسم المسيحية أخذوا يفلسفون مآم عليه ليجعلوه
دينًا ، ويظنون أنهم بذلك يردون على المسلمين . ولقد برهن التاريخ أن الحق لا بد
أن يظهر في يوم من الأيام وسيتضح ذلك فيما سياتى .

تعقيب

التوحيد من الاكتشافات الحديثة .

ليس الدفاع عن التوحيد من علماء الدين فقط، بل نرى المشتغلين بالعلوم الحديثة يصلون من خلال اكتشافاتهم العلمية إلى التوحيد؛ ويكباد يكون كلامهم تفسيراً لما جاء في القرآن الكريم .

فترام يقررون أن دراسة الظواهر الكونية دراسة بعيدة عن التحيز وتنسم بالعدل والإنصاف قد أقنعتني - كما يقول الباحث - بأن لهذا الكون إلهاً . وأنه هو يسيطر عليه ويوجهه ، أى أن هناك سيطرة مركزية هي سيطرة الله تعالى وقوته التي توجه هذا الكون .

وهناك من الأدلة ما يوضح أن بعض الظواهر التي تبدو متباعدة تقوم على أساس مشترك من التفسير ، ويتضح ذلك من قوانين كولمب عن تجاذب الشحنات وتنافرها فقد انضح لى أن هذه القوانين تشبه إلى حد كبير قوانين التجاذب والتنافر بين قطبين مغناطيسيين .

بل إنها تشابه إلى حد كبير مع قوانين نيوتن عن الجاذبية العامة ففي كل حالة من الحالات الثلاث السابقة تتناسب القوة تناسباً طردياً مع حاصل ضرب الشحنتين أو قوة القطبين المغناطيسيين أو الكتلتين . كما أنها تتناسب عكسياً مع مربع المسافة .

حقيقة هنالك بعض الفروق . فمن ذلك مثلاً أنه بينما تسير الموجبات الكهرومغناطيسية بسرعة الضوء فإن التجاذب الأرضي ينتقل بسرعة لانهائية . ولكن هذه الفروق تشير إلى الاختلافات في طبيعة الأشياء وتدفعنا نحو دراسة الموضوع بصورة أشمل .

وهناك ظواهر عديدة تدل على وحدة الغرض في هذا الكون وتشير إلى أن نشأته والسيطرة عليه لا بد أن تتم على يد إله واحد لا آلهة متعددة .

يحدثنا علماء الأحياء عن توافق مشابه فيما يتعلق بتركيب الكائنات الحية ووظائفها فالأجسام الطبيعية تؤدي وظائفها على أكمل وجه ، وأتم صورة .
خذ مثلاً الكرات الدموية الحمراء التي يحسب الإنسان تجدد أن شكلها وحجمها يتناسبان إلى أقصى حد مع الوظائف التي خلقت من أجلها .
وينطبق هذا على سائر الأعضاء والأجزاء ودقائق الجسم .
فإذا ذهبنا إلى عالم الحشرات فقد يكفيننا أن نفحص خلية النحل لكي نستولي علينا روعة الدقة والكمال والتشابه العجيب بين عيونها ، وكل خلية من ملايين الخلايا الموجودة في سائر أنحاء العالم مصممة بصورة هندسية وبدقة رائعة وتناسب العمل الذي خلقت من أجله إلى أقصى الحدود .
ولست خلايا النحل إلا مثلاً من آلاف الأمثلة التي نستطيع أن نضربها لبيان الروعة والإتقان والتوافق في كل ما هو طبيعي . فإذا كان كل ذلك وغيره مما لا يحصى ، لا يدل على وجود إله مدبر يسيطر على هذا الكون ويوجهه ، فليت شعري كيف أمستطيع بعد ذلك أن أنتسب إلى دائرة العلماء والمشتغلين بالعلوم^(١) ؟

(١) العلم يدعو للإيمان بحث « إيرل تشتر ريكس » .

الفصل الثاني

المتكلمون والفلاسفة

دليل المتكلمين

المعتزلة :

تقدم رأى المعتزلة فى التوحيد بشىء من التفصيل عند الكلام على أصولهم^(١) وهناشير إلى دليلهم .

لأنهم يستدلون على الوجدانية بدليل التمانع وهو : لو كانا اثنين يصح التمانع بينهما ، فيبطل أن يكون له ثان ،^(٢) .

ويأتى القاضى عبد الجبار بسؤال ويحجب عليه هكذا :

فإن قيل فما مقصدكم إذا وصفتموه بأنه واحد ، ودللت عليه بأنه لو كان معه ثان لصح التمانع بينهما ؟

قيل له :

إننا نريد بذلك كونه واحداً فى القدم ومما يختص به من الصفات وأنه لا ثانى له فيها ، ولذلك نستدل بدليل التمانع وذلك الدليل يطابق هذه الفتوى ،^(٣) .

ودليل التمانع من أهم الأدلة التى يعتمد عليها المعتزلة فى الاستدلال على الوجدانية . وما يقولونه فى الدليل :

إن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يدعو الداعى إلى إيجاد مقدوره ، ويصح من الآخر أن يدعو الداعى إلى ألا يوجد مقدوره .

(١) ارجع إلى ص ٢٥٠ من هذا البحث .

(٢) نفسه ص ٢٤٥

(٣) المغنى ص ٢٤٤ ج ٤

وكذلك فقد يصح من أحدهما أن يريد مقدوره، ويصح من الآخر أن يكره ذلك، فيجب - لو قدر أعلى مقدور واحد، ودعا أحدهما الداعي إلى إيجاده والآخر إلى ألا يوجد - أحد أمرين :

إما أن يوجد من حيث دعا أحدهما الداعي إلى إيجاده، وذلك يوجب كونه فعلا الآخر، وإن اجتهد في الانصراف .

أولا يوجد ؛ لأن أحدهما دعاه الداعي إلى ألا يوجد، وذلك يوجب نفي كونه فعلا لمن اجتهد في إيجاده مع التخلية .

وهذا يبطل الطريق الذي يعلم به كون الفعل فعلا لفاعله ونفى كون الفعل عن القادر عليه^(١) .

ثم يرد على القول بأنهما قد يتفقان على الفعل ولا يختلفان، نظرا لكمال عليهما بالصلاح والنفع للخلق .

يرد على هذا بقوله : وإن في أحوال الأفعال ما يصح أن يدعو أحدهما إلى فعله دون الآخر، كنهو كون الشيء حسنا ، وفي حكم المباح ، لأن ما هذا حاله لا يمنع أن يكون علم أحدهما بحاله داعيا له إلى الفعل دون الآخر، كنهو العقاب وما شاكلة .

وذاك يصح ما قدمناه^(٢) .

فهما في القبيح يتفقان على تركه . وفي الواجب يتفقان على فعله . وأما في المباح فإن الخلاف - يمكن حيث يختلف الداعي عند كل منها .

عند الأشعرية .

نرى دلائل النماذج عند الأشعرية لا يختلف إلا في بعض التفصيلات وهو يقول فيه على هيئة سؤال وجواب .

فإن قال قائل : لم قلتم إن صانع الأشياء واحد ؟

قيل له لأن الاثنين لا يجري تدبيرها على نظام ، ولا يتسق على أحكام .

ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانا ، وأراد الآخر أن يميتة لم يخل :

أن يتم مرادهما جميعا ، أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا في حال واحدة .

وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلها ولا قدیما . وإن تم مراد أحدهما دون الآخر ، وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لا يكون إلها ولا قدیما .

فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد .

وقد قال تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، (١) .

هذا هو دليل الأشعري . . وسبق هذا الدليل عند الأشعرية بعد ذلك ، وإن كانوا سيتناوونه بالنقد .

فالقاضي الباقلاني يقول به ويضرب نفس المثل الذي ضربه الأشعري : لو أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته ، (٢) .

وإمام الحرمين يقول كذلك بدليل التمانع وإن كان يختلف في المثل فهو يقول : لو قدرنا الهين وفرضنا الكلام في جسم ، وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ، ومن الثاني إرادة تسكينه ، (٣) .

ولكن إمام الحرمين يخبرنا بأن المعتزلة أضربوا عن دلالة التمانع حيث : لا تستمر هذه الدلالة على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد ما لا يريد الرب ، (٤) .

ولعل إمام الحرمين رأى من المعتزلة من أضرب عن هذا الدليل

(١) اللع للأشعري ص ٢٠ ، ٢١

(٢) التمهيد ص ٤٦ .

(٣) الإرشاد ص ٥٥ .

(٤) نفسه ص ٦٥

وإلا فهو موجود عند القاضي عبد الجبار وإمام الحرمين كان في عصر يلي عصر القاضي عبد الجبار^(١) أو لعله استنتاج من إمام الحرمين .

حيث من المعروف أن للمعتزلة رأيهم في أفعال العباد .

وكما قلنا سابقا^(٢) بدأ مذهب الأشعري يتعرض للنقد .

فنجده الأمدى^(٣) يقول عن المتكلمين في استدلالهم على الوجدانية .

« وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم في الإثبات مسلكين ضعيفين :

المسلك الأول أنهم قالوا لو قدرنا وجود الإلهين وقدرنا أن أحدهما أراد تحريك جرم ، والآخر أراد تسكينه فإما أن تنفذ إرادة كل منهما ... إلى آخر الدليل .

ثم ينقده بأن هذا المسلك مبني على تصور اجتماع إرادتهما للحركة والسكون وليس ذلك مما يسلمه الخصوم .

وأما المسلك الثاني الذي يذكره المتكلمين فهو مأخوذ من نفس دليلهم على وجود الله وقد صور به بقوله :

« المسلك الثاني : هو أنهم قالوا : الطريق الموصل إلى معرفة الباري - تعالى - ليس إلا وجود الحادثات ؛ لضرورة افتقارها إلى مرجع ينتهي عنده ، وهي لا تدل على أكثر من واحد ، .

ونقد هذا الطريق عنده أنه ليس فيه أكثر من عدم الدليل على اثنين ونفى الدليل لا يدل على نفي المدلول « لجواز وجوده في نفسه وانتفاء دليله ، .

ولقد زاد نقد هذا الدليل في كتب المتأخرين إلى درجة أنهم تناولوا الآية

(١) القاضي عبد الجبار توفي سنة ٤١٥ هـ وإمام الحرمين ولد سنة سنة ٤١٩ هـ .

(٢) أرجع إلى ص ٣١٤ وما بعدها من هذا البحث .

(٣) ولد سنة ٥٥١ هـ وتوفي سنة ٦٣١ هـ ويرجع إلى ص ١٥١ وما بعدها من كتاب

غاية المرام في علم الكلام لمعرفة رأيه .

التي وردت في الوجدانية وهي قوله تعالى «لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا»
وذهب البعض إلى أنها إقناعية ودافع آخرون عنها ، وأنها برهانية .
وكان المتكلمين ظنوا أن فهمهم في الآية هو الفهم الوحيد .
ونتهى إلى أن المتكلمين برغم ما بذلوه في دليل التمانع لم يستطيعوا أن يقنعوا
به حتى المتأخرين منهم .

ولكن يجب أن نعلم أن المتكلمين لا ينكرون الحكمة الموجودة في
الكون بل يقولون بها وبارتباط الكون ببعضه ببعض وارجع إلى تفسير الرازي
مثلاً تجد فيه هذا بوضوح... ولو قلنا : إن المتكلمين يقتضرون على دليل التمانع
في جميع أحوالهم فقد ظلمناهم .

دليل الفلاسفة

يرى الفلاسفة أن الواجب لذاته لا يمكن أن يكون اثنين لأننا إذا أثبتنا
واجباً في الخارج ثبت به التوحيد أيضاً ، لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى
وأشد مراتب الوجود ، ولو كان متعددًا لم يكن هو أعلى وأشد مراتب الوجود
بهذا التقدير ،^(١) .

والرازي يعرض دليل ابن سينا هكذا .
واجب الوجود واحد إذ لو كانا أكثر من واحد لكانا مشتركين
في الوجوب ومتباينين في التعيين ، وكل واحد منهما مركب لا فرد ،^(٢) .
وابن سينا يعرض هذا الدليل في الإشارات .
هكذا واجب الوجود المتعين :
إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره .
وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول^(٣) ..

(١) توفيق الطبيق ص ١٠ وهو تصوير لرأى ابن سينا .

(٢) إنباب الإشارات ص ٩٤ .

(٣) ص ٣٦ القسم الثالث .

فواجب الوجود لا بد أن يكون متعينا لأن غير المتعين غير موجود وبالتالى لا يكون علة لغيره .

ويجب أن يكون تعينه لأنه واجب الوجود والا أى وان لم يكن تعينه لأنه واجب الوجود بل لأمر آخر فإنه يكون معلولا .

والإمام الرازى فى لباب الإشارات يشرح هذا بقوله :

إن حصل شيان واجبا الوجود فلا بد أن يشتركا فى الوجوب ويتباينا بالتعين ، ومابه المشار كغير مابه الممايزة ، فيتركب كل واحد منهما عن الوجوب الذى به يشارك الآخر ، والتعين الذى به يباين الآخر .

فكل واحد منهما مركب ، وكل مركب فإنه يفتقر إلى جزئه ، وجزؤه غيره ، فكل مركب فإنه مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته ، فكل مركب فهو ممكن لذاته .

فإذا لا شئ من الواجب بذاته بمركب .

فإذا ليس فى الوجود إلا واجب واحد^(١) .

هذا هو دليل الفلاسفة .

وقد تقدم دليل المتكلمين .

ونرى أنه على فرض أن كلا من طريق المتكلمين والفلاسفة صحيح ، فإن

السؤال عليهم هو : كم من الناس ينتفعون بهذا الطريق ؟

الفصل الثالث

في التوراة والإنجيل

في التوراة :

جاء في التوراة العبرانية المتداولة :

قال موسى : « الرب هو الإله ليس آخر سواه » ، (تثنية ٤ : ٣٥) .

وقال داود النبي « يا رب ليس مثلك ولا إله غيرك حسب كل ما سمعناه
بآذاننا ، (أخبار الأيام الأول ١٧ : ٢٠) .

وفي أشعيا « أنت هو الإله وحدك لكل ممالك الأرض أنت صنعت
السموات والأرض ، (إشعيا ٣٧ - ١٦) .

وفي نحميا « أنت هو الرب وحدك ، أنت صنعت السموات وسماء
السموات ، وكل جندها ، والأرض وما عليها ، والبحار وكل ما فيها وأنت
تحييها كلها وجند السماء لك يسجد » (نحميا ٩ : ٦) .

وفي المزمير « من هو إله غير الرب ، (المزمور ١٨ : ٣١) .

وفي سفر الملوك « ليعلم كل شعوب الأرض أن الرب هو الله وليس آخر ،
(الملوك الأول ٨ : ٦٠) و « الآن أيها الرب إلهنا خلاصنا من يده فتعلم ممالك
الأرض كلها أنك أنت الرب الإله وحدك » (الملوك الثاني ١٩ : ١٩) .

وفي أشعيا عن الله يقول : أنا الرب وليس آخر . لا إله سواي
(أشعيا ٤٥ : ٥) .

ويقول موسى عليه السلام لبني إسرائيل في شخص أبيهم : « اسمع
يا إسرائيل . الرب إلهنا رب واحد ، فتحب الرب إلهك من كل قلبك . ومن

كل نفسك ، ومن كل قوتك وانتكن هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها اليوم على قلبك . وقصها على أولادك وتكلم بها حين تجلس في بيتك وحين تمشي في الطريق وحين تنام وحين تقوم . واربطها علامة على يدك . وانتكن عصائب بين عينيك ، واكتبها على قوائم أبواب بيتك وعلى أبوابك ، (تثنية ٦ : ٤-٩)

وفي الأناجيل :

وجاء في الأناجيل المتداولة حاليا أن الله واحد لا شريك له كما صرح موسى عاينه السلام . وأن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام استشهد بنص التوراة السابق على الوجدانية . فقد روى مرقس ما نصه :

« جاء واحد من الكتبة^(١) . وسمعهم يتحاورون . فلما رأى أنه أجابهم حسنا . سأله : أية وصية هي أول الكل ؟ فأجابه يسوع . إن أول كل الوصايا هي اسمع يا إسرائيل . الرب إلهنا واحد وتعب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك . هذه هي الوصية الأولى . وثانية مثلها : هي تحب قريبك كنفسك . ليس وصية أخرى أعظم من هاتين فقال له الكاتب : جيدا يا معلم . بالحق قلت . لأنه الله واحد وليس آخر سواه . ومحبه من كل القلب ومن كل الفهم ومن كل النفس ومن كل القدرة . ومحبة القريب كالنفس هي أفضل من جميع المحرقات^(٢) والذبايح . فلما رآه يسوع أنه أجاب بعقل . قال له : لست بعيدا عن ملكوت الله . ولم يجسر أحد بعد ذلك أن يسأله » (مرقس ١٢ : ١٨-٣٤) .

وقد روى متى هذا الموضع هكذا .

« وسأله واحد منهم وهو ناموسي ليحربه قائلا : يا معلم . أية وصية هي

(١) علماء اليهود منهم ١ - انفريسيون ٢ - والصدوقيون . ويطلق على الكل اسم الكتبة . (٢) المحرقات : ذبح الحيوانات ووضعها على النار قربانا لله :

العظمى فى الناموس^(١) ؟ فقال له يسوع ، تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك هذه هى الوصية الأولى والعظمى والثانية مثلها ، تحب قريبك كنفسك . بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء^(٢) .

— وقد روى لوقا هذا الموضع هكذا :

وإذا ناموسى قام يجربه قائلا : يا معلم ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية ؟ فقال له : ما هو مكتوب فى الناموس ؟ كيف تقرأ ؟ فأجاب ، وقال : تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قدرتك ومن كل فكرك . وقريبك مثل نفسك . فقال له : بالصواب أجبت . افعل هذا فستحيا . (لوقا ١٠ : ٢٥ - ٢٨) .

— وفى أسفار الأنبياء الذين أتوا من بعد موسى أن الله واحد لا شريك له ففى سفر الزبور لداود عليه السلام : للرب إلهك تسجد . وإياه وحده تعبد . وهذا المعنى قاله المسيح نفسه للشيطان . لقد روى متى ما نصه : « قال له يسوع اذهب يا شيطان . لأنه مكتوب للرب إلهك تسجد . وإياه وحده تعبد » (متى ٤ : ١٠) .

والمسيح صرح بأنه ليس ناسخا للتوراة ، ولا مغيرا من العقيدة أو من الشريعة شيئا . وبناء على تصريحه بعدم نسخها تكون الوحدانية التى صرحت بها التوراة ملزمة للنصارى إلزاما تاما . لقد صرح بعدم نسخ التوراة فى قوله : « لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء . ما جئت لأنقض ، (متى ٥ : ١٧) وفى قوله لتلاميذه وللإهود كما روى متى : « على كرمى موسى جلس الكتبة والفريسيون فكل ما قالوا لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه ولكن حسب أعمالهم لا تعملوا لأنهم يقولون ولا يفعلون » . (متى ٢٣ : ٢-٣)

(١) الناموس : توراة موسى (الأسفار الخمسة) .

(٢) الأنبياء . كتب الأنبياء الذين أتوا من بعد موسى ؛ ويطلق عليها اسم التوراة مجازا

ولقد أكد على العقيدة التي صرحت بها التوراة عن الوجدانية ومن كلامه
المؤكد على العقيدة :

(أ) يقول متى : « وإذا واحد تقدم ، وقال له . أيها المعلم الصالح .
أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية ؟ فقال له : لماذا تدعوني صالحا ؟
ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله ، (متى ١٩ : ١٦ - ١٧) »

(ب) وقد روى مرقس هذا الموضع هكذا :

« وفيما هو خارج إلى الطريق ركض واحد وجثا له وسأله : أيها المعلم
الصالح ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية ؟ فقال له يسوع : لماذا تدعوني صالحا ؟
ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله ، (مرقس ١٠ : ١٧ - ١٨) .

(ج) وقد روى لوقا هذا الموضع هكذا :

« وسأله رئيس قائلا : أيها المعلم الصالح . ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية ؟
فقال له يسوع : لماذا تدعوني صالحا - ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله ،
(لوقا ١٨ : ١٨ - ١٩) .

هذا ما جاء في التوراة والإنجيل ، وكان المأمول أن المسيحيين سيسيروا
على هدايتهما . ولكن الأمل شيء والواقع شيء آخر .

لقد تأثر المسيحيون بالموجود في البيئة التي انتشرت فيها المسيحية ونقلوا
القديم إلى ما عندهم ، فضاغ الحق لكن لا إلى الأبد إذ أن المسيحيين أنفسهم
هم الذين سيطلبون الحق والحوادث كل يوم تقول هذا .

• • •

رأى الباحثين المسيحيين : لقد عرفوا أن الديانة المسيحية تأثرت بالهلينية^(١).

(١) ارجع إلى ص ١١٣ المسيحية نشأتها وتطورها .

وتتبع أحد الاسيويين المجهولين خطى فيلون في هذا المجال^(٢) . ففرض في مقدمة الإنجيل الرابع أن عيسى المسيح ظهر على الأرض ممثلاً له ، اللوغوس ، أى كلمة الله ، ومبدأ الفعل لدى يهوه - حسب مدرسة الاسكندرية - وأنه يشارك الله في خلوده .

وكان هذا فرضاً يبلغ في مفهومه مبلغاً هائلاً من الخطورة ، ولا يعنى أقل من أن عيسى المصلوب ليس سوى ظاهرة مباشرة لله ، أى أنه - إذا أخذنا بتسلسل الفكر المنطقي - ليس سوى الله نفسه^(٣) .

وهذا الذى وصلت إليه المسيحية لم يخطر ببال عيسى نفسه ولا أصحابه الأول . ولو جاء النبا إلى الإثني عشر بأن عيسى قد تمثل فيه الله لما فهموه بآدى ذى بدء ، ثم لتهايمحو بالفضيحة والرديلة الممقوتة^(٤) .

ويحدثنا - شارل جنيبير ، أن المسيحية النابعة من الجيل الذى تلا الحواريين أصبحت مدفوعة بالإيمان في اتجاهين مختلفين :

أما الاتجاه الأول فيزعم إلى الثقافة اليونانية ليستثير منها كل المفاهيم التى من شأنها زيادة المسيحية الأولى عمقا وجمالا .

ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه ، في تطويعهم لتلك المفاهيم حذرين كل الحذر .

أما الاتجاه الآخر الذى عرفته المسيحية منذ القرن الثانى أو قبله ، فهو ينبع من مبدأ مختلف .

(١) أى فى التوفيق بين شريعة موسى وبين الفلسفة اللادينية .

(٢) ص ١١٣ المسيحية نشأتها وتطورها .

(٣) نفسه ص ١٩ .

إنه أيضا يريد أن يتسامى بالآفكار البسيطة الاولى وأن يوسع من أبعادها ، ولم يستطع لذلك سبيلا إلا بتركيب هذه الأفكار مع معتقدات أو نظريات مستعارة من البيئة المحيطة .

ولكنه منذ البدء لم يتبع أى حـدود فى إختياراته ، فراح يجمع بين موضوعات متعددة ومتباينة أشد التباين : من الوثنية أولمبية ، والأورفية ، والديانات المختلفة ، إلى المذاهب الفلسفية .
وكان كل شىء غذاء دسماً له .

ثم إنه من ناحية أخرى لم يكن يهتم بالتوفيق بين ما يستعيره ، وبين معطيات التاريخ ، أو — على الأقل — معطيات الإيمان المعروفة .

فهو اتجأه يريد أن يكون صاحب إلهام خاص يبرره أبشع التركيبات التى يقدمها ، تلك التركيبات التى بدت فى صورة مذاهب تأليفية كاملة ، لا تلمح فيها المسيحية إلا كعنصر قد تغير تغيراً هائلاً ، من بين عناصر فلسفية كونية معقدة ، وميتافيزيقا عسيرة الإدراك ، وليس بينه وبين هذه الفلسفة أو تلك الميتافيزيقا صلة تذكر^(١) .

هذه شهادة مسيحية على المسيحية ومصادرها ، وكل هذا يتم وكتابها المنزل قد ضاع ولم يعد هناك ضابط لما يؤخذ أو يترك .
ولذلك لا نعجب إذا وجدنا الأصوات ترتفع الآن من كبار رجال اللاهوت منادية بتغيير جديد فى المسيحية وفى أحدث كتاب صدر فى هذا جاء فى مقدمته ما يلى :

« ومؤلفو هذا الكتاب مقتنعون أن تصويراً أساسياً هاماً فى علم اللاهوت مطلوب فى هذا الجزء الأخير من القرن العشرين .

(١) نفسه ص ١٢٣ - ١٢٥

وتنشأ هذه الحاجة من المعرفة المتزايدة لأصول المسيحية تتضمن الاعتراف أن المسيح كان (كما قدم في سفر الأعمال الإصحاح الثاني الآية ٢١) رجل تبرهن لكم من قبل الله لدور خاص في إطار غرض مقدس .

وإن التصور الأخير له كإله تجسد الشخص الثالث [هكذا] في الثالوث المقدس يحيا حياة بشر ، هو طريقة خرافية ، أو شعرية في التعبير عن أهميته بالنسبة لنا ،^(١) .

ثم يقول :

أن الثقافة الحديثة قد بينت أن مجموعة الإيمانيات غير المتغيرة ليست إلا سرايا .

إن المسيحية منذ البداية متعددة الأشكال جداً ، ولم تكف أبداً عن النمو في تعدد أشكالها^(٢) .

هذه هي نظرة المسيحيين إلى ديانتهم .

ولقد أضر المسيحيون بقضية الدين بسبب هذه الخرافات التي أدخلوها على المسيحية وإليك هذه الشهادة في سبب انتشار الإلحاد .

يقول د وولتر أوسكار لندبرج ، .

« في جميع المنظمات الدينية المسيحية تبذل محاولات لجعل الناس يعتقدون

(١) في أعمال الرسل الإصحاح الثاني الآية ٢٢ يقول بطرس « أيها الرجال الإسرائيليون اسمعوا هذه الأقوال يسوع الناصري رجل قد تبرهن لكم من قبل الله بقولت وعجائب وآيات صنعها الله يده في وسطكم كما أنتم تعلمون .

(٢) عن مقدمة كتاب

وهذا الكتاب لا زال تحت الترجمة وقد أخذت الجزء الذي ترجم منه من الأخ محمد حسني عبد الله وانتفعت به في بحثي هذا .
(٣) نفسه

منذ طفولتهم في إله على صورة الإنسان ، بدلا من الاعتقاد بأن الإنسان خلق خليفة الله على الأرض .

وعندما تنمو العقول بعد ذلك ، وتتدرب على استخدام الطريقة العلمية فإن تلك الصورة التي تعلموها منذ الصغر لا يمكن أن تنسجم مع أسلوبهم في التفكير أو مع أى منطق مقبول .

وأخيراً عندما تفشل جميع المحاولات في التوفيق بين تلك الأفكار الدينية القديمة وبين مقتضيات المنطق والتفكير العلمى تجد هؤلاء المفكرين يتخلصون من الصراع بنبذ فكرة الله كلية .

وعندما يصلون إلى هذه المرحلة ، ويظنون أنهم قد تخلصوا من أوهام الدين وما يترتب عليها من نتائج نفسية لا يحبون العودة إلى التفكير في هذه الموضوعات ، بل يقاومون أية فكرة جديدة تتصل بهذا الموضوع وتدور حول وجود الله^(١) .

والآن نقول أرايتم جناية الذين شوهوا المسيحية ، وبدلوها .

(١) الله يتجلى في عصر العلم .

خاتمة

في ختام هذا الكتاب أقول إذا كان علمائنا - رضى الله عنهم - قد وهبوا حياتهم للدفاع عن التوحيد فإننا أصبحنا الآن وكل الدلائل تشير إلى أن المشركين يحاولون التخلص من شركهم .

لقد أشركوا بسبب خرافات بنوا عليها عقائدهم أو بدلوا دياناتهم السماوية لتتفق مع هذه الخرافات .

وإذا كانت الخرافات لا تعيش إلا حيث الظلام فإننا نجد كثيرا من كبار المفكرين من أتباع هذه الديانات يتركون عقيدتهم أو يحاولون تعديل دياناتهم لتواكب النهضة .

أما الإسلام - وهو الدين الإلهي الوحيد الذي لم تمتد إليه يد التغيير - فإنه ما من نهضة فكرية حقيقية إلا وتزيد أتباعه إيمانا وقلوبهم اطمئنانا .

أدعو الله سبحانه أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه وأن ينفع به إنه سميع مجيب

هذا وكفى بربك هاديا ونصيرا ، ٩

بركات عبد الفتاح دوبرار

ملحوظة :

سطر ١٧ ص ٥٧ لم يزالا ولا يزالان .

المراجع

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . لإمام الحرمين تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد . الناشر مكتبة الخانجي مطبعة السعادة سنة ١٣٦٩ هـ سنة ١٩٥٠ م
- ٣ - الإشارات والتبهمات لأبي علي بن سينا . مع شرح نصير الدين الطوسي وبتحقيق الدكتور سليمان دنيا . الطبعة الثانية دار المعارف .
- ٤ - الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم . حققه وقدم له : الدكتور عبد الكريم عثمان الناشر مكتبة وهبة الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥ م
- أساس البلاغة للزمخشري
- ٥ - احياء علوم الدين للإمام الغزالي طبعة لجنة نشر الثقافة الاسلامية سنة ١٣٥٦ هـ سنة ١٩٣٧ م
- ٦ - الله يتجلى في عصر العلم تأليف نخبة من العلماء الامريكيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعات الارض . أشرف على تحريره جون كلوفر مونس - ترجمه الدكتور الدمرداش عبد الحميد سرحان - راجعه وعلق عليه الدكتور محمد جمال الدين الفندى - الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع القاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٨

(١) حسب الترتيب الأبجدي للكتاب بدون نظر إلى ال القمرية أو الشمسية ومن ناحية الألقاب العلمية أخذنا بما هو مسجل على الكتاب وبذلك اختلفت الألقاب للمؤلف الواحد من كتاب إلى آخر

٧ - الأصنام عن ابن المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي بتحقيق الأستاذ أحمد زكي - نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٣٤٣ هـ سنة ١٩٢٤ م الناشر الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٣٨٤ هـ سنة ١٩٦٥ م.

٨ - الإمامة والسياسة تأليف الإمام الفقيه أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة طبع على ذمة ملتزمه محمد مصطفى فهمي وأخوته سنة ١٢٣١ هـ ، طبع بمطبعة الفتوح الأدبية .

(١) انتشار الإسلام في القارة الأفريقية تأليف الدكتور حسن إبراهيم حسن - طبعة ثانية سنة ١٩٦٣ مكتبة النهضة المصرية .

(ب) البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين للشيخ الإمام نور الدين الصابوني تحقيق الدكتور فتح الله خليف طبعة أولى - دار المعارف بمصر .

٩ - تفسير البيضاوى

١٠ - تفسير الجمل

١١ - تفسير الرازى

١٢ - تفسير القرطبي

١٣ - تفسير الكشاف

١٤ - تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف الأستاذ ت . ج . دى بور نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادى أبو ريده - القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر طبعة رابعة

١٥ - تحرير القواعد المنطقية تأليف قطب الدين محمود بن محمد الرازى شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبى مع حاشية للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (وهو الكتاب المعروف بالقطب على الشمسية) الطبعة الثانية سنة ١٣٦٧ هـ سنة ١٩٤٨ م طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .

١٦ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية تأليف مصطفى عبد الرازق
الطبعة الثالثة مكتبة النهضة المصرية

١٧ - التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج
والمعتزلة تأليف الامام أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني . ضبطه وقدم له
وعلق عليه محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريده . الناشر
دار الفكر العربي القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٦٦ هـ
سنة ١٩٤٧ م

١٨ - توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الإثني
عشرية لعل بن فضل الله الجيلاني . تقديم ونحة-يق وتعليق الدكتور محمد
مصطفى حلمي سنة ١٣٧٣ هـ سنة ١٩٥٤ م القاهرة .

١٩ - تاريخ العالم

٢٠ -- التعريفات . تأليف السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد
الزين أبي الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي . طبعة شركة مكتبة ومطبعة
مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٥٧ هـ سنة ١٩٣٨ م

٢١ - تاريخ الفلسفة الغربية . تأليف براندراسل ترجمة الدكتور
زكي نجيب محمود . لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة سنة ١٩٥٤

٢٢ -- تاريخ الفلسفة الحديثة . تأليف يوسف كرم طبعة ثالثة .

٢٣ - تهافت التهافت : تأليف ابن رشد طبعة بيروت .

٢٤ -- تجديد التفكير الديني في الاسلام تأليف محمد إقبال ترجمة عباس
محمود . راجع مقدمته والفصل الأول المرحوم عبد العزيز المراغي . وراجع
بقية الكتابات الدكتور مهدي علام . القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر طبعة
ثانية سنة ١٩٦٨ م

٢٥ - التاريخ العربى القديم . تأليف ديتلف نيلسن . فرتز هول
و دل . روردو كاناكيس ، و داودولف جرومان ، ترجمه واستكماله الدكتور
فؤاد حسنين على راجع الترجمة المرحوم نكي محمد حسن ، ملتزم الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٨ .

٢٦ - تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط تأليف يوسف كرم
مطبعة دار المعارف سنة ١٩٥٧ .

(ا) تاريخ العرب والتمدن الاسلامى تأليف سيد أمير على ، ترجمة
رياض رافت طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٨
(ب) تاريخ العرب تأليف فيليب حتى ترجمة محمد مبروك نافع طبعة ثالثة
سنة ١٩٥٢

٢٧ - حاشية الدسوقي على أم البراهين طبعة أولى سنة ١٢٩٧ طبع بمطبعة
شرف موسى .

٢٨ - درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه - أبى العباس تقى الدين
أحمد بن عبد الحلیم - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - الجزء الاول -
القسم الاول - مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧١ .

٢٩ - الرب والله وجوجو - الأديان فى أفريقيا المعاصرة - تأليف
جاك مندلسون ترجمة ابراهيم أسعد محمد طبع دار المعارف ١٩٧١ .

٣٠ - رسائل الكندى الفلسفية حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لـكل
منها وتصدير واف عن الكندى وفلسفته محمد عبد الهادى أبو ريده - ملتزم
الطبع والنشر دار الفكر العربى - مطبعة الاعتماد بمصر سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م

٣١ - رسالة فى اللاهوت والسياسية - تأليف امبينوزا - ترجمة وتقديم
دكتور حسن حنفى مراجعة دكتور فؤاد زكريا . الهيئة المصرية العامة للتأليف
والنشر سنة ١٩٧١ م .

٣٢ - رسالة الغفران - للشاعر الفيلسوف أبو العلاء الممرى شرح وإيجاز كامل الكيلاني . ملتزم طبعه ونشره مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر طبعة أولى .

٣٣ - رسائل ابن سبعين - تحقيق عبد الرحمن بدوي طبعة أولى .
الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٥

(١) سيرة ابن هشام تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شاذي طبعة ثانية سنة ١٣٧٥ - ١٩٥٥ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر .

٣٤ - الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا وهو شرح العقائد العنصرية لجلال الدين الدواني بتعليق الشيخ محمد عبده طبعة دار إحياء الكتب . عيسى البابي الحلبي وشركاه - طبعة سنة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م .

٣٥ - الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني - حققه وقدم له دكتور على سامي النشار وفيصل بدرعون ومهير محمد مختار الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٦٩ م .

٣٦ - صحيح مسلم بشرح النووي ملتزم الطبع والنشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .

٣٧ - ضحى الإسلام . تأليف أحمد أمين : طبعة ثانية القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م .

٣٨ - الطبيعة وما بعد الطبيعة تأليف يوسف كرم . دار المعارف ط أولى .

٣٩ - العقيدة والشريعة في الإسلام تأليف اجناس جولد تسهر نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى ، عبد العزيز عبد الحق ، علي حسن عبد القادر القاهرة ، دار الكاتب العربي ١٩٤٦ م .

٤٠ - عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخارى وابن قتيبة وعثمان الدارمي حققه وقدم له د. علي سامي الفشار ، عمار الطالبي الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧١ م .

٤١ - عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة تصنيف أبي نصر الفارابي ضمن مجموع يشتمل مع هذا على مبادئ الفلسفة القديمة ، وما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو ، غنيت بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية سنة ١٣٢٨ - ١٩١٠ م مطبعة المؤيد .

٤٢ - العلم يدعو للإيمان تأليف كريسي موريسون ترجمة الأستاذ محمد صالح الفلكي تصدير فضيلة الشيخ أحمد حسن الباقوري تقديم الدكتور أحمد زكي . ط سنة ١٩٧١ .

٤٣ - علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب تأليف د. لاسي أوليري ترجمة الدكتور وهيب كامل راجعه زكي علي . من مجموعة الألف كتاب برقم ٣٩٥ مكتبة النهضة المصرية .

٤٤ - غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الأمدى تحقيق حسن محمود عبد اللطيف . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامى طبعة سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ .

(١) الغصن الذهبي :دراسة في السحر والدين تأليف «مير جيمس فريزر» ترجم بإشراف الدكتور أحمد أبو زيد . الجزء الاول . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١

٤٥ - الفلسفة الهندية راجعه وقدم له الدكتور عبد الحليم محمود وعثمان عبد المنعم يوسف . وتتضمن فصولا من كتاب البيروني في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة . طبعة أولى .

٤٦ - فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية تأليف : لويس غردية ، ج . فنوانى ، ترجمة الشيخ الدكتور صبحى الصالح ، الأب الدكتور فريد جبر (بالجامعة اللبنانية) . دار العلم للملايين بيروت ط أولى سنة ١٣٦٧ .

٤٧ — الفلسفة الشرقية تأليف الدكتور محمد غلاب . القاهرة سنة ١٩٣٨
٤٨ — الفكر العربى ومكانه فى التاريخ تأليف ديلاسى أوليرى ترجمة
الدكتور تمام حسان مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلى المؤسسة المصرية
العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ملتزم الطبع والنشر عالم الكتب
طبعة أولى .

٤٩ — فضائح الباطنية تأليف الإمام أبى حامد الغزالى حققه وقدم له
عبد الرحمن بدوى . الناشر الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٣٨٣ هـ
— ١٩٦٤ م .

٥٠ — الفلسفة الصوفية فى الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين
والحياة تأليف الدكتور عبد القادر محمود ملتزم الطبع والنشر . دار الفكر
العربى الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ — ١٩٦٧ .

٥١ — الفرق بين الفرق للبغدادى طبعة أولى .

٥٢ — فضل علم السلف على الخلف تأليف الإمام الحافظ زين الدين
أبى الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الحنبلى . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى
البابى الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٤٧ هـ وهى رسالة صغيرة الحجم .

٥٣ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الظاهرى
الاندلسى مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده طبعه سنة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م

٥٤ — فى التوحيد (ديوان الأصول لأبى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى)
تحقيق د . محمد عبد الهادى أبوريدة مطبعة دار الكتب ١٩٦٩ (من
تراث المعتزلة) .

٥٥ — قصة الحضارة تأليف «ول ديورانت» .

٥٦ — القاموس المحيط لمجد الدين الفيروز ابادى .

٥٧ — قصة الكون عجب وبهاء تأليف كليفوردد . سيباك ترجمة
د . عبد القوي زكي عياد . مراجعة د . جمال الدين الفندى . الهيئة المصرية العامة
للكتاب سنة ١٩٧٥ .

٥٨ — الكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد) دار الكتاب المقدس
(جمعية الكتاب المقدس سابقا) .

٥٩ — كيلة ودمنة تأليف عبد الله بن المقفع .

٦٠ — الكتاب التذكارى ، محي الدين بن عربى ، فى الذكرى المئوية
الثامنة لميلاده . الناشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (دار الكتاب
العربى) .

٦١ — ابواب الإشارات للإمام العلامة نحر الدين محمد بن عمر الرازى
ذهب فيه كتاب الإشارات لفيلسوف الإسلام الرئيس أبى على الحسين بن
عبد الله بن سينا الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ بمطبعة السعادة . على نفقة مصطفى
أفندى المكاوى ، ومحمد أمين الخانجى الكتبى وشركاه .

٦٢ — اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام أبى الحسن الأشعرى ،
صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور حمودة غرابة . مطبعة مصر سنة ١٩٥٥

٦٣ — مقدمة المصحف المفسر تأليف محمد فريد وجدى طبع بمطبعة دائرة
معارف القرن العشرين بالقاهرة سنة ١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠ م .

٦٤ — المعجم الوسيط . مجمع اللغة العربية .

٦٥ — المغنى فى أبواب التوحيد والعدل إملأ القاضى أبى الحسن
عبد الجبار بن أحمد الهمدانى الأسد أبادى وهو موسوعة علمية فى مذهب
المعتزلة من عشرين جزءا وبعض الأجزاء من قسمين فى كتابين وقد قام بتحقيقه
عدد من كبار المفكرين وصدر عن المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء
والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة . ووجود هذا الكتاب يعتبر فرصة
لمعرفة رأى المعتزلة . ولكن هذه الفرصة ليست كاملة لسببين . الأول : ضياع

بعض أجزائه . الثاني اهتمام الكتاب برأى بعض المعتزلة - وبخاصة المناخرين كآبي هاشم وأبي علي - أكثر من اهتمامه ببعض الآخر كواصل بن عطاء ومع هذا فالكتاب يعتبر فرصة لتصحيح آرائنا عن المعتزلة .

٦٦ - لسان العرب لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري .

٦٧ - المشكلة الأخلاقية والفلاسفة تأليف اندريه كرسون ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود والاستاذ أبو بكر زكري ملتزم الطبع والنشر أصحاب دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٣٧١ هـ سنة ١٩٥٢ م .

٦٨ - مباحث في فلسفة الأخلاق . تأليف الدكتور محمد يوسف موسى سنة ١٣٦٨ - ١٩٤٨ م مطبعة دار الكتاب العربي .

٦٩ - المسيحية نشأتها وتطورها تأليف شارل جنيير أستاذ المسيحية ورئيس قسم تاريخ الأديان . . جامعة باريس ، ترجمة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الإسلام . المكتبة العصرية صيدا : بيروت .

(١) مقدمة ابن خلدون مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية وحيث إن المقدمة لها أكثر من طبعة فإتي كنت أثبت الباب والفصل بدل الصفحة ليسهل على القارئ الرجعة .

٧٠ - مصر والشرق الأدنى القديم الطبعة الأولى .

٧١ - المواقف لعرض الدين الإيجي شرح السيد الشريف الطبعة الأولى على ثقة الحاج محمد أفندي سامي المغربي التونسي سنة ١٣٢٥ ١٩٠٧ م مطبعة السعادة .

٧٢ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تأليف شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩ هـ سنة ١٩٦٩ م .

٧٣ — مختار العقد الفريد (مدرسة القضاء الشرعي) طبعة أولى سنة ١٣٢٨هـ
سنة ١٩١٠م

٧٤ — معاني القرآن للزجاج - شرح وتحقيق دكتور عبد الجليل عبده
شلي القاهرة الهيئة العامة للشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

٧٥ — معاني القرآن للفراء ج ٢ تحقيق ومراجعة الأستاذ محمد علي النجار
الدار المصرية للتأليف والترجمة طبع سنة ١٩٦٦ طبعة أولى . والجزء الثالث
تحقيق الدكتور عبد الفتاح شلي ط سنة ١٩٧٣

٧٦ — الملل والنحل للشهرستاني . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح
وأولاده بالقاهرة . وهو والفصل المتقدم في نسخة واحدة . الفصل في أعلى
الصفحة والملل في أسفلها طبعه سنة ١٣٨٤ - ١٩٦٤ .

٧٧ — مع الله السماء تأليف الدكتور أحمد زكي طبعة أولى .

٧٨ — مختصر الفرق بين الفرق اختصار عبدالرزاق بن رزق الله بن أبي بكر
بن خلف الرسغني تحقيق فليب حتى . مطبعة الهلال القاهرة سنة ١٩٢٤م .

٧٩ — مختار الأغاني في الأخبار والتهاني . اختيار ابن منظور محمد بن
مكرم تحقيق الدكتور حسين نصار الدار القومية للتأليف والترجمة طبع بمطبعة
عيسى البابي الحلبي طبع في سنتي ١٣٨٥ - ١٣٨٦ الموافق سنة ١٩٦٥ - ١٩٦٦

٨٠ — المعارف لابن قتيبة (أبي محمد عبد الله بن مسلم) حققه وقدم له
دكتور ثروت عكاشة دار المعارف الطبعة الثانية سنة ١٩٦٩ .

٨١ — المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي مع أبحاث في التصوف
ودراسات عن الإمام الغزالي بقلم الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة السادسة ،
دار الكتب الحديثة سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .

- ٨٢ — النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة تأليف جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الاتابكي نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .
- ٨٣ — نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام تأليف الدكتور علي سامي النشار . دار المعارف ، الجزء الأول الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ .
- الجزء الثاني : نشأة التشيع وتطوره ، طبعة رابعة سنة ١٩٦٩ .
- ٨٤ — نظام الحكم في الإسلام تأليف الدكتور محمد يوسف موسى الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ دار المعرفة .
- ٨٥ — نهاية الأقدام في علم الكلام تأليف أبي الفتح محمد عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني حرره وصححه الفرد جيوم مكتبة المثنى ببغداد .

فهرست

الصفحة	الموضوع
(ج)	مقدمة
١	الباب الأول : الأديان :
٣	الفصل الأول : الدين في إفريقيا
٩	الفصل الثاني : العرب قبل الإسلام :
٩	الحالة الاجتماعية
١٤	حالة العرب الدينية
٢١	لماذا عبدت الأصنام ؟
٢٦	الصابئة
٢٣	اليهودية
٣٨	النصرانية
٤٠	النصارى وتعدد عقائدهم
٤٤	العقائد المسيحية أمام النقد
٤٨	الفصل الثالث : الأديان في فارس :
٥٠	قبل زرادشت
٥٤	الزاردشتية
٥٧	المانوية
٦١	المزدكية
٦٢	استمرار هذه المذاهب بعد مجيء الإسلام ، وسبب ذلك ، وأثره
٧٢	الفصل الرابع : الأديان في الهند :
٨٢	وحدة الوجود

الصفحة	الموضوع
٨٩	الطبقات
٩٦	التناسخ
٩٩	عقيدة التناسخ في البلاد الإسلامية
١٠١	تعقيب
١٠٧	الباب الثاني : الفرق :
١٠٧	مقدمة
١١٠	بدء الخلاف
١١٥	الفصل الأول ^(١) : الشيعة :
١١٩	فرق الشيعة :
١١٩	الغلاة —
١٣٤	الزيدية
١٣٩	الإمامية
١٤٥	تعقيب أول
١٥٠	تعقيب ثان (على من يظن في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان)
١٦١	رد الشيعة
١٦٣	الرأي في هذا
١٦٥	الفصل الثاني : الحوارج :
١٧٦	تعقيب أول
١٨٢	تعقيب ثان
١٩٣	الفصل الثالث : المرجئة
٢١٢	الفصل الرابع : الجبرية
٢٢٦	سؤال : هل انتهى القول بالجبر ؟

(١) سقطت كلمة الفصل الأول من الكتاب .

الصفحة	الموضوع
٢٢٨	سؤال آخر : ما حكم القول بالجبر من ناحيه العقيدة
٢٣٣	الفصل الخامس : المعتزلة :
٢٣٩	أصل التسمية
٢٤٥	أصول المعتزلة :
٢٤٨	سؤال : حكم المخالف في هذه الأصول
٢٥٠	الأصل الأول : التوحيد
٢٥٤	الأصل الثاني : العدل
٢٥٩	الأصل الثالث : الوعد والوعيد
٢٦٠	الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين
٢٦٤	الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢٧٠	المعرفة عند المعتزلة
٢٧٧	تعقيب :
٢٧٨	على رأيهم في مسألة التوحيد
٢٧٩	على رأيهم في العدل
٢٨٢	على رأيهم في الوعد والوعيد
٢٨٣	على رأيهم في المنزلة بين المنزلتين
٢٨٧	على رأيهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢٨٩	على رأيهم في المعرفة
٢٩٥	أيام المعتزلة الأخيرة
٢٩٨	الفصل السادس : الأشعرية :
٢٩٩	أبو الحسن الأشعري
٣٠٥	اتجاه الأشعري بعد تحوله
٣١٢	مذهب الأشعري الكلامي
٣١٤	تطور مذهب الأشعري

الصفحة	الموضوع
٢٣٠	الباب الثالث : وجود الله :
٢٣١	تمهيد
٢٣٣	الفصل الأول : مقدمات
٢٣٣	أولا : النظر
٢٣٤	حكم النظر
٢٣٦	كيفية إفادة النظر للعلم
٢٣٨	ثانيا : بعض الاصطلاحات :
٢٤١	ثالثا : الجوهر الفرد
٢٤٤	رابعا : العرض
٢٤٦	الفصل الثاني : المناهج في إثبات وجود الله :
٢٤٦	تمهيد
٢٤٩	أولا : طريق المتكلمين
٢٥٦	الطريق الثاني : طريق الفلاسفة
٢٥٩	الطريق الثالث : طريق الصوفية
٢٦٢	تعقيب
٢٧٠	الباب الرابع : الوجدانية :
٢٧١	تمهيد
٢٧٣	الفصل الأول : في القرآن الكريم :
٢٧٤	أسباب الشرك
	القرآن الكريم يأخذ بيد الناس إلى التوحيد بنوعين من الدفاع :
	أحدهما عام ضد كل شرك . والثاني خاص بنوع نوع من الشرك
	النوع الأول يتمثل في :
٢٧٦	(أ) إيقاط الفطرة
٢٧٧	(ب) التنسيق الموجود في الكون

الصفحة	الموضوع
٣٨١	(ج) تنزيه العاقل عن العبث
٣٨٤	ثانيا : الدفاع عن التوحيد ضد أنواع خاصة من الشرك
٣٨٤	(ا) القول بالهين
٣٨٦	(ب) النصرانية المبذلة
٣٨٨	تعقيب : التوحيد من الاكتشافات الحديثة
٣٩٠	الفصل الثانى : المتكلمون والفلاسفة :
٣٩٠	دليل المتكلمين
٣٩٠	المعتزلة
٣٩١	الاشعرية
٣٩٤	دليل الفلاسفة
٣٩٦	الفصل الثالث : فى التوراة والإنجيل :
٣٩٦	فى التوراة
٣٩٧	فى الإنجيل
٣٩٩	رأى الباحثين المسيحيين
٤٠٤	خاتمة
٤٠٥	المراجع
٤١٧	فهرست



رقم الإيداع ٥٦٣٤ / ١٩٧٧



Bibliotheca Alexandrina



0637764

